

معنى الحياة في العالم الحديث



عبدالله بن عبدالرحمن الوهيبي

معنى الحياة

في العالم الحديث


بسم الله الرحمن الرحيم

مكتبة | 975
سُر مَن قرأ

معنى الحياة

في العالم الحديث

عبدالله بن عبدالرحمن الوهيبي

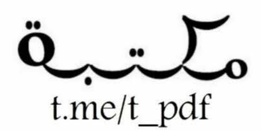


معنى الحياة في العالم الحديث

عبدالله بن عبدالرحمن الوهيبي

الطبعة الأولى

١٤٤٣هـ/٢٠٢١م





Business Center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith
London W6 9Dx, UK

www.Takween-center.com
info@Takween-center.com

الموزع المعتمد

+966555744843
المملكة العربية السعودية - الدمام

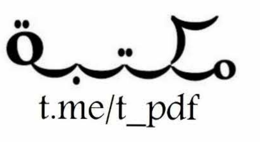
+201007575511
مصر - القاهرة

مؤسسة دراسات تكوين
للنشر والتوزيع
س ٠ ت : ٢٠٥٠١١٧١٢٠
جوال : ٠٥٥٥٧٤٤٨٤٣





المحتويات



الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الإهـداء

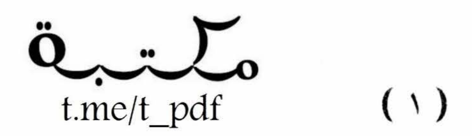
إلى كل صديقٍ حميمٍ،،

«الإحساس بفقدان الإحساس بالمعنىٰ هو بمنزلة تهديد لنا، وسمة من سمات عصرنا، بخلاف جميع العصور السابقة»[1]

(تشارلز تايلور و١٩٣١م)

(١) تشارلز تايلور، عصر علماني، ص٩٥٠، ترجمة نوفل الحاج لطيف، نشر جداول، ط١ ٢٠١٩م.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علىٰ رسول الله وعلىٰ آله وصحبه ومن والاه، أما بعد:



(١)

فإن سؤال المعنىٰ يحظىٰ باهتمام كبير في خطابات نقد أزمات الحداثة وتحليل ارتباكات الهوية والذات في الزمن الحديث، فالتغيرات الرئيسية في تاريخ الغرب الحديث في نظم المعرفة وأنساق الوجود، ومصادر القيم والأخلاق، وبنىٰ الاجتماع والثقافة؛ تركت آثارها الحاسمة علىٰ وعي الفرد وعلاقته بالزمان والمكان، فضيّقت العلمنة من أبعاد الوجود، وانحسرت تبعًا لذلك آفاق التاريخ الذي يعلو علىٰ الوجود المرئي، وبقي الإنسان وحيدًا أمام شرور العالم، يرزح تحت نقائصه المستشرية، ويكابد ليبتكر معنىٰ لحياته وآلامه، ويختلق غاية يتعزّىٰ ببلوغها عن كآبة الطريق.

ومنذ أواخر الستينيات من القرن العشرين؛ انبعثت موجة ثقافية جديدة كاسحة تروّج لأنماط حياة فردانية متطرّفة، وتشجّع علىٰ التمركز حول الذات، وتقديّس رغبات الفرد الخاصة، والركض وراء الشغف الشخصي، والنجاح الفردي المستقلّ، واتباع أسلوب حياة مرن وحركي ومتنقل، فكريًا وثقافيًا وعاطفيًا، مع تبخيس القيم المجتمعية، والتنديد بـ «القيود» الأسرية، فضلًا عن كوابح المعايير العقائدية.

وقد تبلورت هذه الموجة فيما سمي بـ «الثورة الفردانية الثالثة» التي ظهرت منذ نهاية التسعينيات وبدايات الألفية الجديدة، وهي تتمحور حول «**حاجة المرء**

إلىٰ إعادة إعطاء معنىٰ لحياته الشخصية، عبر الاشتغال علىٰ الذات»[1]، ومع أن سؤال المعنىٰ نشأ منذ بدايات الحداثة، إلا أنه أصبح ملحًا في العقود الأخيرة أكثر من أي وقت مضىٰ، بل تحوّل -ضمن سياق الثورة المذكورة- إلىٰ أزمة تهدد الهوية وسَوَاء الذات المعاصرة، وهذا الكتاب يهدف إلىٰ تقصّي طرف من جذور أزمة المعنىٰ، وفحص بعض خلفياتها التاريخية، وملامحها النفسانية، وتشريح تجلياتها ومظاهرها في البنية العاطفية وأنظمة العلاقات والفنون المعاصرة، وانعكاساتها علىٰ مفهوم الذات والموقف من الجسد والوعي بالزمن.

ونظرًا لاتساع المساحة التي يمكن الغوص فيها لملاحقة الظروف والسياقات التي أسهمت في تشّكل الأزمة وتفاقمها كان لابد من انتخاب مساحات محددة دون غيرها، فهناك الكثير من النوافذ التي يتعيّن إشراعها لمتابعة تعقيدات المشهد المعاصر لأزمة الذات، وقد اخترت الإطلال من نافذة الأسس النظرية والتطبيقية لـ «فردانية تحقيق الذات»، للارتباط الوثيق بين الفردنة والحداثة، إلىٰ حدّ أن بعض التواريخ الفكرية ترىٰ أن الحداثة لا تعني سوىٰ ظهور الفردانية وتوالد آثارها في المجالات المختلفة للحياة[2]؛ فـ «**الأساس الأولي للأزمنة الحديثة هو ابتداع الفرد، فرد لا يقبل التجزئة، ويملك هوية واحدة، ويرتبط بنفسه**، وهذا الفرد الذي هو حاكم نفسه، أي الذات الفاعلة السيدة؛ يستطيع أن يسيطر علىٰ الأشياء التي يكفل يقينها بفضل إدراكه لها»[3].

إن الإشكاليات الرئيسية التي تحيط بمعنىٰ الحياة ترتبط ارتباطًا جوهريًا بالتكوينات الثقافية والاجتماعية للذات الحديثة، وبنيتها الفردانية المعاصرة،

---

(١) فريدريك لونوار، في السعادة - رحلة فلسفية، ص١٢٧، ترجمة خلدون النبواني، نشر دار التنوير، ط١ ٢٠١٦م.

(٢) مصطفىٰ بن تمسك، أصول الهوية الحديثة وعللها - مقاربة شارلز تايلور نموذجًا، ص١٢١، نشر دار جداول، ط١ ٢٠١٤م.

(٣) ميشيل مافيزولي، نظام الأشياء - التفكير في ما بعد الحداثة، ص١٨٦-١٨٧، ترجمة سعود المولىٰ ورنا دياب، نشر المركز العربي للأبحاث، ط١ ٢٠٢٠م.

ولتجلية بعض خيوط هذه الارتباطات المتشابكة سأتتبّع ملاحظات وتفسيرات وشروح نظرية متنوعة، عبر حقول العلوم الاجتماعية والنفسية والفلسفة الأخلاقية والسياسية -لا سيما في كتابات الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور- وغيرها، وذلك لا بقصد تركيب أطروحة نظرية منظّمة ومكتملة من مجموع هذه التفسيرات والملاحظات النظرية التي تلتقي وتفترق في مساحات معينة؛ وإنما بهدف تنسيق شروحات وتنظيم صيغ تفسيرية مفيدة تسهم في فهم مأزق الذات الحداثية، وتكشف عن علاقتها بمعضلات المعنىٰ في العالم المعاصر.

والباحث في هذه الحقول يدرك تمامًا أن المعرفة العلمية المعاصرة المنتجة حول موضوعات الكتاب الأساس (المعنىٰ، الذات، الآخر، الهوية، الجسد، الفردانية) تفوق قدرة أي فرد علىٰ الإحاطة العامة كما لا يخفىٰ، بل إنه يتعذّر -مع الوفرة المعلوماتية المفرطة- الإلمام بمسارات البحث الإجمالية في هذه الموضوعات داخل حقول العلوم الإنسانية المختلفة؛ فضلًا عن الفهم التفصيلي لها، أو الاطلاع الدقيق عليها، فلا بد من الانتقاء والانتخاب، وسيكون الباحث نتيجة لذلك معرض دائمًا لفخاخ النقص والاجتزاء، بل والوقوع -أحيانًا- في نوع من الاختزال والتسطيح الذي لا مفرّ منه[1].

---

(١) والمؤسف أن وفرة المعلومات -بحدّ ذاتها- ليست كافية لفهم ما يجري، بل إن هذه الوفرة تنعكس سلبًا في أحيان كثيرة علىٰ الفهم؛ كما كتب الناقد الأمريكي سفين بركرتز: «**إن انفجار المعلومات لم يفعل سوىٰ تدمير الأساس الذي تقوم عليه عملية الفهم، ووسط انشغالنا بالمنظورات والمسالك الجانبية للمعلومات -التي تتمدد بلا توقف في كل الاتجاهات-؛ نفقد القدرة علىٰ تقبّل إمكان تجميع الصورة كاملة، وبدلًا عن ذلك نكرّس طاقاتنا في عملية إدارة المعلومات**». بواسطة: راسل جاكوبي، نهاية اليوتوبيا- السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ص١٩٦، ترجمة فاروق عبدالقادر، نشر عالم المعرفة، ط١ ٢٠٠١م. فهناك علاقة وثيقة بين كثرة المعرفة المنتجة في الثقافة المعاصرة وتقلّص الفهم والاستيعاب الكلي؛ فـ«كلما ازداد إنتاج هذه المعرفة كان نصيب كل فرد منها أقل، أي: كلما عرفنا أشياء أكثر يكون نصيب ما يعرفه المرء أقل بصفة مهمة نسبيًا». جيرالد برونير، ديموقراطية السذج، ص ث، ترجمة المنجي القردلي، نشر دار جامعة الملك سعود، ط١ ١٤٤١هـ.

وقد حرصت علىٰ تجنّب التعريج علىٰ الجدالات الفلسفية المحضة حول المعنىٰ والهوية والذات، وركّزت الحديث في التحليلات النفسية والاجتماعية والإناسية (الأنثربولوجية)، مع العناية بتقريب العبارة، وتسهيل المعاني قدر الإمكان.

ومع أن المقصود بالتحليل أصالة -في معظم ما سيأتي- هو الفرد الغربي في المدن الصناعية الكبرىٰ؛ إلا أن القارئ ربما يجد ما يغريه بإسقاط بعض الإضاءات النظرية المذكورة علىٰ أنماط من التحولات الثقافية والمجتمعية التي يعايشها في بعض البلدان، لاسيما في الطبقات المترفة وشرائح ليست قليلة من الأجيال الجديدة من أبناء الطبقات الوسطىٰ في المدن العربية الكبرىٰ، بيْد أن قصدي الأساس استثمار هذه التحليلات والشروح النظرية في الكشف عن جذور وخلفيات المنتج الثقافي الأجنبي (الأوروبي والأميركي خصوصًا) الذي يستهلك -بشراهة- في البلدان العربية، لاسيما علىٰ المستوىٰ الشعبي، في مجالات الفنون الأكثر رواجًا؛ في الرواية، والأفلام والمسلسلات والموسيقىٰ، وفي أدبيات تطوير و«إدارة» الذات وتنمية الشخصية، وغيرها من المجالات ذات الصلة التي تعشعش فيها أزمة المعنىٰ، وتتغلغل فيها النظرات الجديدة للذات والهوية بصورة فادحة.

وكذلك فإن البحث النقدي في تأريخ نشأة وتطورات الذات والهوية الحديثة والثقافة الفردانية المعاصرة وانعكاساتها علىٰ «معنىٰ الحياة» يسهم في تحطّم بداهات عديدة تسيطر علىٰ الجماهير المستهلكة للمنتج الثقافي الغربي، التي تتوهّم «طبيعيّة» العيش ضمن أفكار العالم الحديث ومعتقداته، وربما تنفر وتشعر بـ «غرابة» التقاليد أو العادات أو السلوكيات والأخلاقيات «القديمة»، وأول خطوة لهدم سطوة الثقافة المعاصرة هو إثبات تاريخانيتها، أي كونها ناتجة عن مسببات وظروف تاريخية محددة، ونتاج لإرث مجتمعي خاص، فهي طارئة ومصنوعة، وليست نتيجة بدهية للعيش، أو مسلمات كونية مطلقة لا غنىٰ عنها، مهما بدت

-أو ادّعت- أنها كذلك، وهذا يشمل تصورات الحرية الليبرالية، والأصالة الفردانية، والاستقلال الهوياتي، وما يتبعها من نماذج العيش المثلىٰ، وأنماط العلاقات التي يطمح إليها الفرد.

(٢)

تقع الدراسة بعد المقدمة والمدخل في تسعة فصول وخاتمة، وفي **المدخل النظري** يتحدد الإطار العام لماهية معنىٰ الحياة، كما يتضمن استعراضًا لأبرز الإجابات الحداثية عن سؤال المعنىٰ، ويعرض الفصل **الأول** ملامح الموجة الفردانية الجديدة لتحقيق الذات، ويرصد انعكاساتها في تطور نماذج المعالجة النفسية الإنسانية والوجودية، وفي بزوغ «أزمة المراهقة»، ويبحث آثار هذه الموجة ومظاهرها في تكريس أزمة المعنىٰ.

ثم يعود الفصل **الثاني** إلىٰ استكشاف بعض الجذور التاريخية للموجة الفردانية، ويتتبع السياق العام الذي نشأت في أثنائه بذور مركزية الذات وأسسها الثقافية؛ منذ أطروحة العودة الجوانية عند أوغسطين وديكارت وصولًا إلىٰ «ذاتية» الحداثة عند هيغل، ويوضح هذا الفصل آثار هذه الذاتية الفردانية وسياقها، كما تجلّت في بعض الظواهر الأدبية الحديثة، وتحديدًا في الرواية والسيرة الذاتية، وكما تجلّت أيضًا -في العقود الأخيرة- في آثار التطورات في تقنية الوسائط والشبكات الحديثة.

وأما الفصل **الثالث** فيطرح بعض الملاحظات النقدية الرئيسية عن علاقة الذات بالمجتمع في التصور الفرداني، والثغرات التي تحيط بنموذج تحرر الهوية الذاتية واستقلالها، ويناقش أزمة الاعتراف، وآثار فردنة المشكلات الاجتماعية

والثقافية و«نفسنتها». وينشغل الفصل **الرابع** ببحث ثلاثة مآلات رئيسية لأزمة المعنىٰ، فالذاتية الفردانية أفضت إلىٰ تفشّي النسبويّة، وذوبان اليقينيات، وفتحت الطريق أمام تطبيع النزعات العدمية، لينتهي المطاف بالفرد إلىٰ التمركز حول الجسد، بوصفه حائط الصدّ الأخير ضد الهشاشة الوجودية الناجمة عن اضمحلال المعنىٰ.

ثم ينتقل الفصل **الخامس** إلىٰ بيان أبرز المحاولات الحداثية لمعالجة أزمة المعنىٰ، باختلاق مقدسات وأديان دنيوية بديلة، كالأديان السياسية، والقوميات، والعقائد «الوطنية»، والفلسفات القديمة، والروحانيات المخترعة، وغيرها. ويواصل الفصل **السادس** الحديث عن نموذج آخر لهذه المقدسات، فيناقش واحدة من أهم الظواهر المعاصرة المرتبطة بالمعنىٰ وهي العلاقة الرومانسية، أو زواج الحبّ. وكذلك الفصل **السابع** يتناول مقدسًا آخر أيضًا حظي بالتبجيل والاحترام الحداثي هو الفنّ، ويحلل تطوراته، ومسببات تضخم حجم استهلاك الفنون المعاصرة، كالموسيقىٰ والأفلام والمسلسلات، وعلاقة ذلك بأزمة المعنىٰ.

ويحلل الفصل **الثامن** العلاقة الوثيقة بين الزمن والمعنىٰ، ويشرح مركزية البنية السردية للمعنىٰ، وأسباب اختلال الوعي الزمني، وتحوّل رتابة النشاط اليومي إلىٰ أزمة وجودية خانقة.

أما الفصل **التاسع** والأخير فيستهدف الإجابة عن سؤال المعنىٰ بتقديم صيغة إجمالية للسردية القرآنية لمعنىٰ الحياة، بعد تأمل دلالات معنىٰ الزمن والألم والموت، ويربط بين سؤال المعنىٰ والبنية السردية للهوية والذات، كما يكشف عن العلمنة الخفية في سؤال المعنىٰ، وعلاقته بمفهوم الدين في التصوّر الحداثي.

(٣)

في صبيحة يوم ما، دخل المريض تومبسون علىٰ عالم الأعصاب البريطاني المعروف أوليفر ساكس (ت٢٠١٥م) ووجه إليه الحديث قائلًا:

«ماذا تريد أن تطلب من اللحم؟»، فرد الطبيب بأنه مخطئ.

- «المعذرة . . النور ضعيف، تذكرت، أنت صديقي توم».

- «أنت مخطئ أيضًا».

- «لماذا ترتدي معطفًا أبيض؟ أوه، إذن أنت فلان الجزّار، هل كان العمل في المسلخ جيدًا؟»

فأشار الطبيب إلىٰ السماعة، فاندفع تومبسون بالقول: «لماذا تتظاهر بأنك الجزار فلان؟ وأنت ميكانيكي؟ أنت صديقي مانرز»، ثم انتبه، وقال: «أين أنا؟». استمرت المحادثة لبعض الوقت، وعرف الدكتور ساكس أن المريض مصاب بما يعرف بـ «متلازمة كورساكوف Korsakoff syndrome»، وهو خلل عصبي يصيب الدماغ ويؤثر بشدة علىٰ الذاكرة واللغة، والمريض هنا يحاول جاهدًا فهم ما يجري أمامه، بتخمين واختراع قصص وحكايات تفسّر له ما يحيط به في اللحظة الحالية.

يشرح الدكتور ساكس حالة تومبسون المصاب بهذا الخلل بقوله: «لم يعرف أبدًا من هو، ولا أين كان . . . لم يكن يتذكر أي شيء لأكثر من بضع ثوان، وكان تائهًا باستمرار. كانت هُوَّات عميقة من النسيان تفتح باستمرار أسفل منه، ولكنه يجسّرها -بخفة وسرعة- بأحاديث وتخيّلات سلسة من جميع الأنواع، والتي لم تكن -بالنسبة له- تخيّلات علىٰ الإطلاق، وإنما هذه طريقته التي كان

يرىٰ -أو يفسّر- بها العالم [الذي يظهر أمامه] فجأة . . . كان يبتدع علىٰ الدوام عالمًا ونفسًا للتعويض عما يتم فقده ونسيانه باستمرار، فهو [مضطر] لأن يؤلف نفسه وعالمه كل لحظة»(١)، فتومبسون يعاني من خلل خطير في هويته الذاتية، بعد أن امّحت قصته الشخصية من وعيه، فلم يعد يتمثّل ذاته داخل أي بنية زمانية ممتدة من الماضي إلىٰ المستقبل؛ ليكون لحاضره دلالته، بل أصبح الحاضر اللحظي العابر هو هويته الوحيدة، وهذه اللحظية تتهاوي باستمرار، ومن ثمّ يفشل أي مشروع شخصي لبناء الهوية، وهذا ما يفسّر به د. ساكس حالة تومبسون، ويقول:

«يملك كل واحد منا قصة حياة، أو حكاية داخلية تشكّل استمراريتها ومعناها حياتنا الفعلية، إن كلًا منا يؤلف قصة ويعيشها، وهذه القصة هي نحن، أو هي هويتنا. إذا أردنا أن نعرف فلانًا، فنحن نسأل «ما قصته؟» [ونقصد] قصته الحقيقية الأعمق؛ لأن كل واحد منا هو سيرة وقصة. كل واحد منا هو حكاية فريدة، يتم تركيبها باستمرار، ودون وعي، بواسطتنا ومن خلالنا وفينا، من خلال إدراكاتنا ومشاعرنا وأفكارنا وأفعالنا، وبواسطة حديثنا أيضًا وحكاياتنا المنطوقة. نحن نتشابه بيولوجيًا وفسيولوجيًا، أما تاريخيًا -باعتبارنا قصصًا- فكلٌ منا فريد. ومن أجل أن نكون أنفسنا لا أن نملك أنفسنا، أو نمتلكها مجددً إذا لزم الأمر؛ يجب أن نتذكر أنفسنا، ونتذكر الدراما الداخلية

---

(١) أوليفر ساكس، الرجل الذي حسب زوجته قبعة، ص١٤٨-١٥٠، ترجمة رفيف غدار، نشر الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٠هـ. بتصرف.

تنبيه: معظم الاقتباسات الحرفيّة التي سترد في الكتاب تصرّفتُ في صياغتها بنسب متفاوتة، والسبب يرجع إلىٰ الرداءة المستشرية في الترجمات العربية، بحيث يتعذّر -غالبًا- الالتزام بالاقتباس الحرفي مع المحافظة علىٰ الحد الأدنىٰ من وضوح الصياغة، واتساق بناء الجملة العربية.

لأنفسنا وقصتها. ***يحتاج الإنسان إلىٰ قصة كهذه، إلىٰ قصة داخلية مستمرة للحفاظ علىٰ هويته ونفسه.*** *وهذه الحاجة القصصية هي ربما تفسّر إسهاب تومبسون وشغفه برواية القصص؛ فحيث كان محرومًا من الاستمرارية، ومن قصة داخلية مستمرة هادئة تراه مدفوعًا إلىٰ نوع من الهياج القصصي، وهو ما يفسّر حكاياته التي لا تنتهي، ونزوعه المفرط إلىٰ الكذب والمبالغة. وبسبب عجزه عن الاحتفاظ باستمرارية أو قصة حقيقية، وعجزه عن الاحتفاظ بعالم داخلي، تراه مدفوعًا إلىٰ تكاثر من القصص الزائفة، في استمرارية زائفة، وعوالم زائفة، أبطالها أشباح وأناس زائفون»*[1].

قد يبدو الأمر هزليًا، أو طريفًا، أو حتىٰ مشوقًا من الناحية الأدبية -وقد استعمل هذه المتلازمة بعض الروائيين وكتّاب السينما بالفعل- إلا أن الأمر في الواقع فظيع جدًا، فتومبسون رجل يائس، فالعالم عنده فاقد للمعنىٰ، بل يختفي ويتلاشىٰ، ولذلك فهو يشعر بالاضطراب، والتوتر الدائم؛ «كما لو كان رجلًا تحت ضغط داخلي مستمر»، ويملؤه الإحساس بالارتباك المحزن، «ومع هذا فليس لديه شعور بأنه فَقَد الشعور، وليس لديه شعور بأنه فَقَدَ الأعماق، ذلك العمق الغامض المتعدد المستويات، والمتعذّر فهمه، والذي يعرّف -بطريقة ما- الهوية أو الحقيقة»[2].

إن هذه الحالة من فقد الهوية الذاتية تقربنا خطوة لفهم الإطار العام الذي سنناقش من خلاله أزمة المعنىٰ، وربما ليس من المبالغة القول إن ما أصاب الفرد المعاصر يمكن أن يعدّ -جزئيًا- تنويعات مخفّفة من هذا العطب العصبي، فهذا الفقد المأساوي في حكاية تومبسون للهوية الذاتية ولسردية الحياة الشخصية يساعد

---

(١) المصدر السابق، ص١٥٠-١٥١.

(٢) المصدر السابق، ص١٥٢-١٥٣.

علىٰ فهم مصدر من مصادر معاناة الفرد الحداثي، فهو -وإن لم يعانِ من أعطاب جذرية تمسّ جوهر الإدراكات الذاتية- إلا أنه يقاسي أعطابًا روحية وهوياتية تورثه ارتباكات حادّة في الموقف من الذات والهوية الشخصية، يتيه بسببها في صحراء مقفرة من المعنىٰ، مع فقده للمرساة الأخلاقية، والتوجيه القيمي، والارتكاز الاجتماعي المؤسس.

(٤)

هذا، وأشكر الله تبارك وتعالىٰ علىٰ عونه وتيسيره، وعظيم ألطافه وكريم آلائه، ثم أشكّر كل من حثّني علىٰ نشر هذه الأوراق، وكل ساعدني في فهم فكرة، أو إعارة كتاب أو تيسير اقتنائه، أو ترجمة فقرة، وكل من أفادني في تصويب عبارة، أو توضيح غامض، أو تصحيح معنىٰ، أو تحرير جملة وتجويدها، وأخصّ بالذكر: عبدالله العجيري، وعبدالله الشهري، وعبدالله الركف. علىٰ أنّي أنا وحدي المسؤول عن محتوىٰ الكتاب، وأفكاره.

وألتمس منك -أيها القارئ الكريم- العذر للخلل الظاهر والنقص الخفي، وأرجو من الله تعالىٰ أن يلطف بي وبك، وأن يجعل هذه الأوراق من صالح العمل، الذي ينفع صاحبه يوم الحساب.

عبدالله،،

الرياض

١٤٤٣/٢/٤هـ

aalwhebey@gmail.com


مدخل نظري

«أية فائدة للإنسان من كل تعبه . . . وجّهتُ قلبي مستعيناً بالحكمة للدرس والبحث عن كل ما صنع تحت السماء، فإذا هو عناء رديء جعله الله لبني البشر حتىٰ يعانوه. رأيت كل شيء صنع تحت الشمس؛ فإذا هو باطل وقبض ريح . . . وجّهتُ قلبي إلىٰ معرفة الحكمة ومعرفة الجنون والحماقة؛ فعرفتُ أن هذا أيضًا قبض ريح؛ ففي كثرة الحكمة كثرة الغمّ، ومن ازداد معرفة ازداد كآبةً، ثم قلت لقلبي: تعال فامتحنك بالفرح وأريك السعادة! ؛ وإذا هذا -أيضًا- باطل»[1].

(سفر الجامعة)

«أنت علىٰ وجه الأرض، ولا يوجد علاج لذلك»[2]

(صمويل بيكيت ت١٩٨٩م)

---

(١) الكتاب المقدس (العهد القديم)، سفر الجامعة، الإصحاح الأول والثاني، ص٨٢٧-٨٢٨، ترجمة ونشر جمعية الكتاب المقدس في لبنان، الإصدار الثاني، ط٤ ١٩٩٥م.

(٢) صمويل بيكيت، نهاية اللعبة، ص٦٥، ترجمة بول شاوول، منشورات الجمل، ط١ ٢٠١٤م.

سأتناول في هذا المدخل (١) مفهوم معنىٰ الحياة، ثم أشير إلىٰ (٢) دور العلمنة و«العقلنة» الحداثية في تجريد العالم من المعنىٰ، وأذكر (٣) بعض اللحظات الحياتية التي توقظ الدافع إلىٰ معرفة الغرض من الوجود وغاية الحياة، ثم أتوقف عند المحور المركزي في أزمة المعنىٰ المعاصرة الذي يتمثل في (٤) فردنة معنىٰ الحياة، وأخيرًا (٥) أعرض لأبرز الإجابات المعاصرة عن سؤال المعنىٰ.

(١)

يقوم الإنسان العادي في حياته اليومية بجملة من الأفعال المعتادة (أكل، شرب، رياضة، نوم، محادثة، كتابة، قراءة، . . . الخ)، ويمكن لمعظم الناس إيجاد حجج مقنعة تثبت معنىٰ هذه الأفعال وأهميتها، فالأكل والشرب ضروريان لحياة البدن، والرياضة تفيد الأعضاء، وتطرد السموم والآفات، ولكن السؤال الذي يلّح علىٰ الفرد -لاسيما في ظروف معينة كالملل من هذا الفعل أو ذاك- مفاده ما الفائدة الكلية التي يحصّلها الفرد أو يتطلع إليها من هذه الفوائد الجزئية، أو بعبارة أخرىٰ: ما المعنىٰ الكلي الذي يقبع خلف هذه المعاني الجزئية كلها.

كما أن الفرد يواجه في حياته اليومية أحداثًا متنوعة كحركة الأشياء أو سلوك الناس من حوله أو تغيرات المناخ أو نحو ذلك، ويجد في نفسه دافعًا لإدراك معنىٰ هذه الأحداث أو بعضها، ويزداد هذا الدافع إلحاحًا عند مواجهة الأحداث الغامضة أو العشوائية، كما يحدث عندما يدخل المرء بيته فيجد إنسانًا غريبًا يجلس علىٰ مقعده، حينها سيتساءل الفرد عن معنىٰ هذا الواقع، و«قصة» هذا الحدث، ويكون متحفّزًا لتحصيل إطار تفسيري لوجود هذا الإنسان الغريب، وهكذا بالنسبة إلىٰ سؤال معنىٰ الحياة، فإن وجود الإنسان داخل هذا العالم بهذه الهيئة المركبة يبدو غريبًا علىٰ من لم يستهلكه الإلف، ولم يهيمن عليه الاعتياد، وتكون الإجابة عن سؤال المعنىٰ بتقديم الإطار التفسيري للوجود الإنساني نفسه[١].

---

(١) انظر:

thomas, j.l. Meaningfulness as Sensefulness. Philosophia 47, 1555-1577 (2019): https://doi.org/10,1007/s11406-019-00063-x

يساق مفهوم «معنىٰ الحياة» عادةً ويراد به إما (أ) معنىٰ الحياة بالنسبة إلىٰ الفرد، أي معنىٰ حياة الفرد، أو الدلالة النهائية لدلالات الأفعال الجزئية كلها، والمقصود بها السياق أو الإطار العام للزمن أو الحياة الذي تبدو من خلاله هذه الأفعال معقولة وذات مغزىٰ[1]، وإما (ب) معنىٰ الحياة مطلقًا، أي مخطط الوجود برمّته[2]. ومن الواضح الارتباط بين هذين المفهومين، فمعنىٰ الحياة العام يؤسس للمعنىٰ في حياة الفرد، كما أن معنىٰ الفعل اليومي يستمدّ من معنىٰ الحياة بجملتها، وموقع الفرد داخلها.

ويرىٰ بعض الباحثين أن سؤال «معنىٰ الحياة» يتضمن -في الحقيقة- خمسة أسئلة رئيسية:

الأول: لماذا وجدتُ أنا، ولماذا وُجد الناس، أو لماذا وُجد أي شيء عمومًا؟.

والثاني: هل لهذا الوجود هدف ما؟ وإذا كان له هدف فما طبيعته؟ وما مصدره؟.

والثالث: هل أفعال الإنسان بحاجة إلىٰ أن تؤسس علىٰ شيءٍ ما؟ وإذا كان ذلك ضروريًا فما هو؟.

والرابع: لماذا يكتظّ العالم بالألم والمعاناة؟.

والخامس: كيف ينتهي هذا العالم؟ وهل الموت الأبدي هو نهاية المطاف؟ أم أن هناك عالمًا آخر؟[3].

وهذه الأسئلة -كما تلحظ- تجمع تقريبًا أهم الأسئلة الوجودية التي تشغل بال أي إنسان، وعند التدقيق نرىٰ أن السؤال الثاني والثالث يقعان في صلب

---

(١) انظر: لوك فيري، الإنسان المؤله- أو معنىٰ الحياة، ص١٣، ترجمة محمد هشام، نشر أفريقيا الشرق، ط١ ٢٠٠٢م.

(٢) انظر: دليل أكسفورد للفلسفة، تحرير تيد هوندرتش، ص٣٠٩-٣١٠، ترجمة نجيب الحصادي، نشر المكتب الوطني للبحث والتطوير، ط١ ٢٠٠٣م.

(٣) انظر: Thomas, J.L, op. cit.

«معنىٰ الحياة»، أما السؤال الأول فهو متضمّن في السؤال الثاني تقريبًا، في حين أن سؤال الموت والألم يمثلان استطرادًا ضروريًا للإجابة عن سؤال المعنىٰ، ولذا سأتناولهما -في مواضع لاحقة-، وإذا أردنا تكثيف الشروحات وتلخيصها فسنقول إن «معنىٰ الحياة» هو «**تفسير لما يعنيه أن يعيش الفرد حياته، وما يمرّ به من أحداث ومواقف، وما يمتلكه من أهداف وآمال يسعىٰ لتحقيقها**»[1].

ويشيع الاستعمال السلبي لمفهوم «معنىٰ الحياة» -بصيغ بلاغية متنوعة- في كثير من الكتابات الشعبية والأدبية المعاصرة، بنفيه أو البحث عنه أو التعبير عن غموضه أو تفلّته، وهو استعمال مفهوم في إطار المنظور الحداثي إلىٰ العالم؛ فهو تعبير طبيعي عن أزمة عامة تحيط بهذا السؤال في فضاءات الثقافة الغربية كما سنرىٰ لاحقًا، إلا أنه يستعمل -كما نلحظ- بين المنتمين إلىٰ البيئات الإسلامية، مع كون معنىٰ الحياة يعدّ من بدهيات التصوّر الإسلامي.

وعند التأمل سنجد أن هذا الاستعمال -النافي لسؤال المعنىٰ أو المتشكك فيه- إما أن يكون تعبيرًا عن الانخراط في التصوّر الحداثي نفسه، والتأثر الفعلي بآثاره، الناتجة عن تشوّش الرؤية الكلية الدينية للعالم أو رفضها، أو فقدان تأثيرها في السلوك أو تلاشيها من الشعور الجزئي، كما يظهر لدىٰ التيارات الأدبية العلمانية المتطرفة واللادينية، وإما أن يكون تعبيرًا عن غياب دلالة الفعل المعيّن، أو ضعفها، أو اضطرابها، وغموض الارتباط الدلالي بين الرؤية الكلية والمغزىٰ العام من الوجود والحدث الجزئي، ومثال ذلك شكوىٰ المرء من فقدان المعنىٰ في عمل أو وظيفة ما، وهو يعني أن هذه الوظيفة لا تلبّي رغبته في الشعور بالإنجاز أو التأثير مثلًا، لضآلتها أو هامشيتها، أو حتىٰ عبثيتها -لاسيما إذا كانت تنتمي إلىٰ بيئات العمل التي تكثر فيها «البطالة المقنّعة»- حين لا يكون شَغْلها مهمًا لأي شيء، وكذلك الشأن في العلاقات مع الآخرين مثلًا، فالبحث عن

---

(١) بواسطة: لعوامن حبيبة، أثر الصدمة النفسية علىٰ معنىٰ الحياة، ص٩٩، رسالة دكتوراة مقدمة في قسم علم النفس بجامعة محمد لمين بالجزائر، ٢٠١٨م. (نسخة إلكترونية).

«علاقة ذات معنىٰ» يعني البحث عن ارتباط شخصي مع إنسان آخر يحقق غايات الصداقة -أو الزواج- المشروعة والمتعارف عليها.

وهذا الاستعمال الثاني هو الأكثر شيوعًا في الفضاء العربي والإسلامي، فكثيرًا ما يطرح «سؤال المعنىٰ» في سياق التعبير عن ضعف الإحساس أو تبلّد الشعور، أو تلاشي الدافعية، وضمور الطموح؛ تجاه الفعل أو العلاقة المعينة، وهي ظواهر معهودة ومنتشرة في الزمن المعاصر، وهذا الاستعمال -وهو يقع خارج أغراض الكتاب تقريبًا- يجري علىٰ ألسنة وأقلام الكتّاب تأثرًا بشيوعه في المشهد الثقافي العام، المتشبّع بالتدفق الدائم للثقافات الحداثية، من غير إدراك لسياقه الفكري وجذوره العقائدية، ومع ذلك فإثارة سؤال المعنىٰ في الفضاء العربي ليس مجرد تقليد لفظي منزوع الدلالة، بل هو يتقاطع أحيانًا مع مظاهر عديدة لآثار أزمة المعنىٰ في العالم المعاصر، فضعف الاعتقاد الإيماني، واستبعاد الأسباب والمؤثرات الغيبية، وتراخي الصلة بالله تعالىٰ تسهّل من تشوّش المعنىٰ في الفعل اليومي، كما أن الانغماس في المزاج الفرداني الجديد يضخّم من قيمة المصلحة الذاتية، وأهمية الشعور الداخلي المتوهّج، ومن ثمّ تكون الأفعال اليومية والعلاقات الشخصية عرضةً لـ «فقدان المعنىٰ» باستمرار.

لا يعدّ سؤال المعنىٰ مقترحًا فكريًا مجردًا، أو أطروحة أكاديمية منمقة، بل إنه ينبع من داخل البنية الدماغية والحيوية للإنسان، فقد استنتجت العديد من الدراسات النفسية أن الذهن البشري مصمّم للتعرّف علىٰ الأنماط، وأن بنية الإدراك تتسم بتطلّب الانتظام، وتنزع -بقوة- لاستخراج الاتساق و«المعنىٰ» من المثيرات الحسية المتنوعة، وهي تقوم بذلك وفقًا لمبادئ عدّة، كالقرب؛ فالمثيرات الإدراكية التي تتقارب يميل الذهن إلىٰ تجميعها معًا، والتشابه؛ فتشابه المثيرات في الحجم أو الشكل أو اللون تجعل الذهن ينظمها في وحدة واحدة، والإكمال؛ فالذهن يميل إلىٰ إغلاق الأشكال والمنحنيات والرسومات غير المكتملة مثلًا، كالمثلث الناقص، ليدركه كشكل معروف مندرج ضمن فئة دلالية

معهودة، وهذا يقع حتىٰ لصغار الأطفال[1]، وغير ذلك من المبادئ التي تساعد الذهن علىٰ إدراك الكل من خلال تجميع الأجزاء، أو ملء الفراغات، أو تخيّلها[2].

ويرىٰ بعض علماء النفس أن هذه البنية الإدراكية الميّالة لاستنباط المعنىٰ فيما حولها تعود إلىٰ أسباب تطوّرية، حيث إن بقاء الإنسان حيًا يرتبط بقدرته علىٰ اكتشاف الأنماط والعلاقات في بيئته المحيطة به، والاستفادة من هذه المعرفة في معيشته اليومية، وهو بحاجة ماسّة إلىٰ ما يسميه بعضهم «أطر المعنىٰ meaning frameworks»، وهي «تمثيلات ذهنية أو مخططات للصلات الفعلية والمتوقعة بين الأشياء المختلفة في العالم»، وهذه الأطر هي التي تجعل العالم مفهومًا للفرد، بمراكمة اكتشاف الترابطات والتشابهات والأسباب والمسببات داخل شبكة أو نظام من المعاني، وهذه القدرة تطوّرت مع نمو قدرات الإنسان العقلية بمرور الوقت -وفقًا للتصوّر التطوّري-، وأدت أخيرًا إلىٰ بناء نماذج إدراكية أكثر دقةً وتفصيلًا، إلىٰ أن وصلت إلىٰ ظاهرة الحياة نفسها، لتثير السؤال الوجودي حول معنىٰ الحياة برمتها[3].

وبصرف النظر عن التفسير التطوري، فالبحث عن المعنىٰ -عمومًا- نزعة مغروسة في عمق الإنسان؛ فالفرد ينزع إلىٰ تبرير الوجود الذي يراه من حوله أو تسويغه، لأنه يعتمد في وجوده علىٰ العالم، والأشياء والأشخاص من حوله، وحاجته العميقة إلىٰ ضمان هذه العلاقة مع العالم الخارجي تدفعه -قسرًا- إلىٰ

---

(١) انظر: دينيس كون وجون ميتير، مدخل إلىٰ علم النفس، ص٢٥٣-٢٥٦، ترجمة مفيد حواشين ورفاقه، نشر دار الفكر، ط١ ٢٠١٩م.

(٢) ومن الظواهر المتعلقة بذلك ما يسمىٰ بالباريدوليا (Pareidolia)، وهي ظاهرة نفسية إدراكية معروفة تدفع الذهن لإدراك أنماط مألوفة في مثيرات حسية عشوائية أو غير منتظمة، مثل اكتشاف صور للحيوانات في السحاب، أو رؤية وجه رجل علىٰ سطح القمر، أو جسم حيوان علىٰ السجاد.

(٣) انظر لما سبق: Thomas, j.l, op. cit.

البحث عن «العناصر الدائمة المستقرة وراء الأحداث اليومية، أو التجارب الإنسانية المنفصلة» التي تفسّر موقعه داخل العالم والتاريخ وتحدده له، وهذه الحاجة «جزء أصيل في الوضع الإنساني التاريخي»، ومع اتصاف الإنسان بالقدرة الفائقة علىٰ التكيّف علىٰ نحو يفوق مخيلة معظم الناس؛ إلا أنه «يعجز عن التكيّف أو الرضا بموقف مبهم غامض حول طبيعة الأشياء والأحداث التي تحيط به، ومعناها . . . لذا نجد ميلًا إنسانيًا عامًا إلىٰ الإيمان بأي نوع من المواقف الأيديولوجية(١) إن كانت تفسّر الأحداث والواقع بشكل منسجم، أو تعبّر عن سنن عامة تكمن ورائها وتسودها، فتلغي من التاريخ [الفردي والعام] عنصر العَرَضية(٢)، بتقديم مبدأ جامع يتجمّع وراءه كل ما يحدث، ويفسّر جميع ما يقع»(٣).



(٢)

إن الإنسان لا ينفكّ يلحظ بحدسه الداخلي إمكانية وجود أعماق أبعد في جوانب الوجود المختلفة، وتمنعه خبرته وأشواقه الباطنة من الاطمئنان لمظاهر الأشياء الخارجية، بل يظل معّلق الخاطر برغبة اكتشاف العمق، وتظل الدوافع

(١) المقصود بـ «الأيديولوجية» هنا ليس المعنىٰ السلبي الشائع، بل بمعنىٰ الفلسفة العامة التي تفسر علاقة الإنسان بالمجتمع والتاريخ.

(٢) ولأجل هذا يتبنىٰ بعض الباحثين اللادينيين القول بتشابه «نظرية المؤامرة» مع الأفكار الدينية، فكلاهما ينسبان القدرة الخارقة لكيان خفي، هو مصدر الأحداث وخالقها، فنظريات المؤامرة -في رأيهم- تشبه التديّن في المحتوىٰ (اعتقاد غير المرئي)، والشكل، والوظائف (الحاجة للأمان والمعرفة . . .الخ).

(٣) نديم البيطار، الأيديولوجية الانقلابية، ص١١٦-١١٩، نشر دار بيسان، ط٣ ٢٠٠٠م.

قائمة في نفسه -من حيث يشعر أو لا يشعر- لمقاربة كنه الأشياء ومعناها الكلي، بالعلم أو بالمخالطة أو بالشعور، فحتىٰ حاجات الإنسان الغريزية ترتبط عند الكائن الإنساني بمعنىٰ ما، وترتهن بقواعده ونظمه الرمزية، وكيانه الذاتي مدفوع دفعًا مقلقًا ومؤرقًا إلىٰ تجاوز الحوافز الحيوانية الخالصة، التي تتجلىٰ في توقه النفسي الشديد للارتباط، والقرابة، والشعور بالهوية، وتوفّر الإطار التوجيهي للذات[١]، لذا يلاحظ الطبيب النفسي وعالم الأعصاب كورت غولدشتاين (ت١٩٦٥م) أن من يقتصر علىٰ الدوافع البيولوجية الأساسية المتعلقة بالأكل والشرب والجنس هم -فقط- المرضىٰ في المستشفيات العقلية، أما غالبية البشر «فينخرطون في أنشطة أبعد من هذه الحوافز الأوليّة»[٢]؛ ومن ثمَّ فلا يمكن فهم طبيعة الإشباع عند الفرد بتحليل الوظائف الحسيّة والدوافع العضوية البحتة.

ويرجع عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (ت١٩٢٠م) أزمة المعنىٰ في الحداثة إلىٰ مسار تطورات العلمنة و«العقلنة» في تاريخ الغرب الحديث، ويرىٰ أن الفهم «العلمي» للعالم هو السبب في مسار «نزع السحر عن العالم»، أو إلغاء التعظيم ومحو القداسة عن الكون، لأن «المعرفة التجريبية في شكل عقلاني قد حققت عملية نزع السحر عن العالم وتحويله إلىٰ آلية سببية»، واستبعدت صلة الرب بالعالم، ووقفت ضد «ادعاءات المصادرة الأخلاقية بأن العالم كوسموس [أو كون] يأخذ نظامه من الله، ومن ثمّ [فهو عالَم] موجّه علىٰ نحوٍ له **معنىٰ** أخلاقي، مهما كان شكله»؛ وكانت النتيجة أن «النظرة التجريبية للعالم -والموجّهة بأكملها توجيهًا رياضيًا- هي من حيث المبدأ تظهر الإنكار لكل طريقة نظر من شأنها أن تتساءل -عمومًا- عن **معنىٰ** ما، للأحداث الجارية داخل

---

(١) انظر: راينر فونك، الأنا والنحن - التحليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة، ص٢٣٨، ترجمة حميد لشهب، نشر جداول، ط١ ٢٠١٦م.

(٢) جوردن أولبورت، الشخص في علم النفس، ضمن: فرانك سيفيرين (محرر)، علم النفس الإنساني، ص٦٤، ترجمة طلعت منصور، نشر مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢ ٢٠١٩م.

العالم»[1]، ويذكر فيبر الطب مثالًا علىٰ ذلك، يقول: «إن المفترضات العامة للمنشأة الطبية هي تأكيد مهمة الإبقاء علىٰ الحياة البحتة، والتقليل أقصىٰ ما يمكن من الألم البحت . . . أما ما إذا كانت الحياة تستحق الحياة ومتىٰ؟ فإن الطبّ لا يسأل عن ذلك. وكل علوم الطبيعة إنما تمنحنا الإجابة عن سؤال: ماذا يجب علينا أن نصنع متىٰ ما أردنا أن نسيطر تقنيًا علىٰ الحياة؟» أما سؤال أخلاقية هذه السيطرة، وحدودها، وهل لها «في نهاية المطاف **معنىٰ** ما؟ فهي تترك هذا الأمر غير محسوم تمامًا، أو هي تفترضه سلفًا من أجل غاياتها الخاصة»[2].

وقد تبلورت معظم العلوم الحديثة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي شهدت سيادة النزعة الوضعية و«العقلانية» المتطرفة في مناهج العلوم، ومع دخول القرن العشرين واندلاع الحروب الهائلة وتزايد المخاطر التي أضحت تحيط بالبشرية جمعاء، لاسيما مخاطر التقنية وتطور التسليح الذرّي؛ تصاعدت موجة تعادي أو تشكك في المنتج العلمي الوضعي لتجاهله وإقصائه للأسئلة الأساسية للكائن البشري، ويأتي كتاب الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (ت١٩٣٨م) «أزمة العلوم الأوروبية» ليعبّر بدقة عن ملامح هذه الموجة، يقول:

> *«كثيرًا ما نسمع أن هذا العلم ليس لديه ما يقوله لنا في المحنة التي تلمّ بحياتنا، **إنه يقصي مبدئيًا تلك الأسئلة بالذات التي تعتبر هي الأسئلة الحياتية الملحّة بالنسبة للإنسان المعرّض في أزمتنا المشؤومة لتحولات مصيرية؛ الأسئلة المتعلقة بمعنىٰ هذا الوجود البشري أو لا معناه.** هل يمكن أن يكون هناك عمومًا معنىٰ في هذا العالم الذي تحطمت فيه كل الأنظمة الحياتية التي تسندنا، وانحلّت فيه كل الروابط الداخلية؟ . . .*

---

(١) بواسطة: يورغن هابرماس، نظرية الفعل التواصلي، ج١ ص٣٠١، ترجمة فتحي المسكيني، نشر المركز العربي للأبحاث، ط١ ٢٠٢٠م.

(٢) بواسطة: المصدر السابق، ج١ ص٤٢٢.

هل يمكن أن نعيش دون أن نستوثق من معنىٰ مطلق لوجودنا وللعالم له صلاحية أزلية؟ كل هذه الأسئلة المتعلقة بالإنسان تقصيها العلوم الوضعية»[1].

لا يعبّر هذا الموقف عن اتهام فلسفي متحيّز، بل إن كثيرًا من المختصين في العلوم التجريبية يعترفون بغربة العلوم عن أسئلة المعنىٰ، كما يقول الفيزيائي إرفين شرودنغز (ت١٩٦١م) إن العلم «لا يعرف شيئًا عن الجمال، والقبح، والجيد، والرديء، والله، والأبدية»، وحتىٰ حين يقدم العلم إجابات يظهر أن هذه الإجابات «سخيفة جدًا» يصعب التعامل معها بجدية، ويؤكد عالم البيولوجيا بيتر مدوار (ت١٩٨٧م) أن العلم عاجز عن الإجابة علىٰ «أسئلة الأطفال الأولية المتعلقة بالأمور النهائية؛ كيف بدأ كل شيء؟ لماذا نحن هنا؟ ما الغاية من الحياة؟»[2]، كما لا يملك العلم التجريبي الإجابة عن السؤال المحيّر «لماذا يوجد شيء بدلًا عن لا شيء؟»[3]، وهو السؤال الأساسي للميتافيزيقيا برمتها، كما يرىٰ مارتن هايدغر (ت١٩٧٦م)[4].

(٣)

ومع تراكم الثقافة المعلمنة منذ عصر النهضة والتنوير وحتىٰ الآن أضحىٰ الإنسان المعاصر -لاسيما في البلدان الغنيّة- غير معني كثيرًا بالأسئلة الوجودية

---

(١) إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ص٤٧٢-٤٧٣، ترجمة إسماعيل المصدق، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٠٨م.

(٢) بواسطة: سامي عامري، براهين وجود الله، ص٩٦-٩٧، نشر مركز تكوين، ط١ ١٤٤٠هـ.

(٣) لوك فيري، الإنسان المؤله، ص٤١-٤٢.

(٤) انظر: حنا أرنت، حياة العقل، ج١ ص١٩٦، ترجمة نادرة السنوسي، نشر ابن النديم، ط١ ٢٠١٨م.

الكبرىٰ، ولا يجد غضاضة في كبتها أو تجاهلها، أو التعايش مع مواقف لا أدرية تجاهها، إلا أن هذه الأسئلة المتعلقة بالحياة ومعناها تعود للبروز مرةً أخرىٰ أمام الفرد -بشكل مباشر- **في مجريات الحياة اليومية أكثر من بروزها في مستوىٰ الرؤىٰ الكونية**؛ فمهما كانت معيشة المرء طيبة ومريحة، فإنه -ولا بد- سيعاني بسبب وضعه الإنساني، لأن النقائص تحيط بالبنية البشرية من كل جانب، فالأفعال اليومية تصبح -مع مرور الوقت- مملّة، وهويات الفرد المفضلّة تتقادم، والملاذّ المعتادة تبهت وتُضجر، ويشعر المرء أحيانًا برتابة علاقاته وصداقاته الشخصية، ثم يتساءل يومًا ما: ما فائدة هذا كله؟[١]، فالحاجة الماسّة إلىٰ تحصيل معنىٰ الحياة تظهر -بوضوح شديد- في لحظات ومواقف معينة أكثر من غيرها، وهي المواقف التي اصطلح الفيلسوف النفساني الألماني كارل ياسبرز (ت١٩٦٩م) علىٰ تسميتها بـ «حالات الحدود»[٢] أو «المواقف النهائية»، وهي الأحوال التي «يشعر فيها الفرد شعورًا كاملًا بالخروج من اللحظة الآنية»[٣]، ومن الشعور الرتيب بالحياة الحسية المباشرة، وهي اللحظات التي لا يمكن تجاوزها، ولا تغييرها[٤]، ويتجلّىٰ فيها الضعف الإنساني وهشاشته المفرطة، ومن أبرزها الخوف، والألم، والمرض، والوحدة، والموت، واستحالة الاعتماد علىٰ العالم، والوقوع في الذنب، وأضيف إليها الملل. وفيما يلي أنظر في دلالات بعض هذه الحالات:

---

(١) انظر: تود سلون، حياة تالفة - أزمة النفس الحديثة، ص٤١، ترجمة د.عبدالله الشهري، نشر ابن النديم ودار الروافد، ط١ ٢٠٢١م.

(٢) بالألمانية (grenzsituation) ويترجم للإنجليزية (situation limits). وأنا أستعملها هنا منتزعة عن إطارها الفلسفي الوجودي عند ياسبرز.

(٣) ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، ص٢٣٥، ترجمة فؤاد كامل، نشر دار الآداب، ط١ ١٩٨٨م. وانظر: عبدالحميد فرحات، الموقف في فلسفة ياسبرز، ص٢٩-٣٠، مجلة الفكر المعاصر، ع١٤، إبريل ١٩٦٦م.

(٤) انظر: كارل ياسبرز، مدخل إلىٰ الفلسفة، ص٢٥-٢٨، ترجمة جورج صدقني، نشر مكتبة أطلس، د ت.

أ- الملل والضجر:

يتأرجح الكائن البشري في حياته دومًا بين الألم والضجر، فهو يتألم إن لم ينل مراده، أو ما يلتذّ به، فيسعىٰ جاهدًا إلىٰ تحصيله، ثم إذا حصّل مطلوبه، وتنعّم به زمنًا يطول أو يقصر؛ لا يلبث أن يملّه ويضجر منه، بل ربما كرهته نفسه التي طالما تاقت إليه، ثم يعود إلىٰ البحث عن مطلوب آخر، ليدفع عن نفسه هذه السآمة السامّة[1]، فـ «الإنسان هو من التعاسة بحيث يسأم دونما أي سبب للسأم، بل بمجرد حالة مزاجه»[2]، لأنه «مركب من حاجات وضرورات صعبة الإشباع؛ وكل إشباع يحصل عليه ينشر بدوره بذور رغبات جديدة، وحتىٰ عندما تُشبع [احتياجاته]؛ فكل ما يحصل عليه هو حالة من اللا ألم؛ حيث لا يتبقىٰ أمامه شيء سوىٰ الوقوع في الضجر»[3]، وإلىٰ هذا المعنىٰ يشير جورج برنارد شو (ت١٩٥٠م) في قوله: «في الوجود كارثتان؛ تحدث الأولىٰ عند عدم إشباع

---

(١) وصف الله -عزّ وجلّ- الملائكة بعدم السأم، فقال تعالىٰ: ﴿فَإِنِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُۥ بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْـَٔمُونَ﴾ [فُصِّلَت: ٣٨]؛ فعدم السأم مطلقًا حالة ملائكية لا إنسانية، ولهذا ورد التشريع الإلهي مراعيًا هذه النقيصة الإنسانية، يقول ابن عطاء الله السكندري (ت٧٠٩هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لما علم منك وجود الملل لوّن لك الطاعات»، وهذا التنويع -كما يذكر العلامة زرّوق المالكي (ت٨٩٩هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ- فيه «إعانة للموفّق، وحجّة علىٰ المخذول، وكرامة للمحقّق بتيسير أسباب العبودية» انظر: زروق، شرح حكم ابن عطاء، ص١٥٧، تحقيق عبدالحليم محمود، نشر مطابع دار الشعب، ١٤٠٥هـ. كما أن من كمال نعيم الموعود في الجنة انتفاء الملل، كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾؛ فقد يتوهم أن طول الإقامة مدعاة للسآمة والملل فنفىٰ سبحانه ذلك عنهم، لأنه لا مزيد علىٰ ذلك النعيم. انظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج٤ ص٥١٠-٥١١، تحقيق عبدالرزاق المهدي، نشر دار الكتب العلمية، ط١ ١٤١٥هـ.

(٢) بليز باسكال، خواطر، ص٥٥، ترجمة إدوارد البستاني، نشر اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط١ ١٩٧٢م.

(٣) آرثر شوبنهاور، تهمة اليأس، ص٣٦، ترجمة الطيب الحصني، نشر دار صفحة سبعة، ط١ ٢٠١٩م.

رغباتنا، وتحدث الثانية عند إشباعها»[1]، فلا يزال المرء منغّص العيش ما دام حيًّا، وهذه الحال تدل علىٰ أن الغاية تقع وراء الحياة المنظورة؛ فـ «لو أن الحياة تمتلك أي قيمة إيجابية بحدّ ذاتها؛ لما وجد شيء كالضجر أصلًا، ولكان مجرد الوجود يرضينا بحد ذاته، فلا نحتاج شيئًا»[2].

ولأجل ذلك سعىٰ المعاصرون إلىٰ ابتكار ألوان من الشذوذ والغرائب في الفنون والألبسة والمآكل والمشارب؛ لطرد الملل الناتج عن تشابه المتع، ولأجل ذلك -أيضًا- تتفنن عروض التسويق، وتقنيات الدعاية، في التجديد الدوري والتنويع للمنتجات والبضائع، دفعًا لسآمة المستهلك، لأن الملل متجذر في صلب البناء العضوي الإنساني، فهو يتولّد بسبب التكوين العصبي للجسد، فتكرار الإثارة يضعف الاستجابة، ويقلل من التلذذ، فلذّة المأكل الطيّب، والمشرب الشهيّ تضعف مع تكررها[3]، بل تكاد تتلاشىٰ، وقديمًا أخبر الخليفة هشام بن عبد الملك (ت١٢٥هـ) بعض جلسائه بنحو ذلك، فقال: «أكلتُ الحامض والحلو حتّىٰ ما أجد لهما طعمًا، وأتيتُ النساء حتىٰ ما أبالىٰ امرأةً لقيتُ أم حائطًا»[4]، وهذا الفقد للاستمتاع بالمتع المعتادة، وتلاشي الشعور بلذة الأشياء، ومباهج الحياة اليومية، يدفع الإنسان إلىٰ التساؤل والبحث عن السرّ والجدوىٰ وراء الرتابة اليومية، وزحف الزمان المتشابه.

---

(١) بواسطة: أندري سبونفيل، السعادة وليدة اليأس، ص٤٧، ترجمة إدريس القري، منشورات IDEMANIA، ط١ ٢٠١٩م.

(٢) آرثر شوبنهاور، مصدر سابق، ص٣٦-٣٧.

(٣) انظر: شارل كورنريخ، تطور المتع البشرية - رغبات وقيود، ص٤٢-٤٤، ترجمة محمد حمود، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١٤م.

(٤) انظر: رسائل الجاحظ، ج١ ص١٤٦، تحقيق عبدالسلام هارون، نشر مكتبة الخانجي، ط٢ د ت. ومن شواهد النقص في هذه اللذات ما أشار إليه الغزالي رحمه الله بعد أن سرد أثرًا يعدد ملذات الدنيا ويحصرها في المأكولات والمنكوحات والملبوسات ونحوها، ثم قال: «ومن آفاتها أن كل واحدة منها يتبرم بها بعد استيفائها في لحظة؛ فليعتبر حالة الفراغ عن الجماع، والأكل، بما قبله، ولينظر كيف ينقلب المطلوب مهروبًا عنه في الحال». الغزالي، ميزان العمل، ص٣١٠، تحقيق سليمان دنيا، نشر دار المعارف، ط١ ١٩٦٤م.

ب- الألم والمعاناة:

لا ينفكّ الوجود البشري الدنيوي عن الألم، منذ مولد الإنسان إلىٰ موته، بل لا تنقطع بالموت -في اعتقادنا- بل تلاحقه في قبره وفي الحشر، حتىٰ يضع قدمه في الجنة، فهناك تموت الآلام كافة، وقد نقل القرطبي (ت٦٧١هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن بعض العلماء سردًا بليغًا لألوان من المتاعب والآلام التي يعانيها الإنسان طيلة حياته، فـ «أول ما يكابد قطع سرَّته، ثم إذا قُمِط قماطًا، وشدّ رباطًا، يكابد الضيق والتعب، ثم يكابد الارتضاع، ولو فاته لضاع، ثم يكابد نبت أسنانه، وتحرك لسانه، ثم يكابد الفطام، الذي هو أشد من اللِّطام، ثم يكابد الختان، والأوجاع والأحزان، ثم يكابد المعلم وصولته، والمؤدب وسياسته، والأستاذ وهيبته، ثم يكابد شغل التزويج والتعجيل فيه، ثم يكابد شغل الأولاد، والخدم والأجناد، ثم يكابد شغل الدور، وبناء القصور، ثم الكبر والهرم، وضعف الركبة والقدم، في مصائب يكثر تعدادها، ونوائب يطول إيرادها، من صداع الرأس، ووجع الأضراس، ورمد العين، وغمّ الدَّين، ووجع السن، وألم الأذن، ويكابد محنًا في المال والنفس، مثل الضرب والحبس، ولا يمضي عليه يوم إلا يقاسي فيه شدّة، ولا يكابد إلا مشقّة، ثم الموت بعد ذلك كله، ثم مساءلة الملك، وضغطة القبر وظلمته، ثم البعث والعرض علىٰ الله، إلىٰ أن يستقر به القرار، إما في الجنة وإما في النار، قال الله تعالىٰ: (لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي كَبَدٍ)؛ فلو كان الأمر إليه لما اختار هذه الشدائد»[1]، كما أن الإنسان معرض لألوان من البلاء تعترضه من الإنس والدواب والأزمنة والأغذية ونحوها، فالناس «ما بين حاسد وباغض، وغاصب وناهب، ومواثب ومواشي، وكاذب وخادع، والبهيم بين لاسع وناهش، ورافس وناطح، ومضار الأغذية بين مسهّل وعاصم وقابض، ومحمّي ومبرّد، ومرطّب ومجفف، ومورّم ومدقّق، والأزمنة بين حار وبارد ومعتدل»[2]،

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٢٢ ص٢٩٣، تحقيق عبدالله التركي، نشر دار الرسالة العالمية، ط١ ١٤٣٣هـ.

(٢) ابن عقيل، الفنون، ج١ ص١٣٧، تحقيق جورج مقدسي، نشر مكتبة لينة، ط١ ١٤١١هـ.

وقد خفّت وطأة بعض تلك الآلام بفضل بعض التطورات التقنية والطبية، إلا أنه في المقابل استجدّت آلام ومشاقّ لا علم للقدماء بها، لاسيما علىٰ صعيد النفس[١].

وأكثر الآلام المذكورة آنفًا إنما تتعلق بالجسد، وهي أقل من آلام النفس والروح، وأضعف أثرًا، كما يقول أبو زيد البلخي (ت٣٢٢هـ)، ويعلل ذلك بـ «أن الأعراض البدنية قد يسلم الواحد بعد الواحد منها حتىٰ لا يكاد يعرض له في أكثر أيام عمره منها أو من عامتها شيء، وأما الأعراض النفسانية؛ فإن الإنسان مدفوع في أكثر أوقاته إلىٰ ما يتأذّىٰ به منها، إذ ليس يخلو في كافة أحواله من استشعار غمّ، أو غضب، أو حزن وما شابهها من الأعراض النفسانية»[٢]، ويوافقه علىٰ ذلك أبو حيان التوحيدي (ت٤١٤هـ)، ويقول: «قلّما يخلو إنسان من صبْوة أو صبَابة، أو حسرة علىٰ فائت، أو فكر في متمنّىٰ، أو خوف من قطيعة، أو رجاء لمنتظر، أو حزن علىٰ حال، وهذه أحوال معروفة، والناس منها علىٰ جديلة معهودة»[٣].

---

(١) يذكر دوركهايم أن من مسببات التعاسة الجديدة؛ الرتابة التي تهيمن علىٰ طبيعة الحياة في المدنية الحديثة، وروتينية المهن، وتخصصية الأعمال، المفضية إلىٰ فقد المتعة الناجمة عن مفاجآت الحياة اليومية. إضافة إلىٰ تضخم وقْع الآلام نفسها، لزيادة «حساسية الجهاز العصبي» للإنسان الحديث، كما يقول (وسأشير لاحقًا إلىٰ تفسير أفضل لذلك). انظر: إميل دوركهايم، في تقسيم العمل الاجتماعي- ملاحظات حول المجتمعات المهنية، ص٣٠٣ وما بعدها، ترجمة حافظ الجمالي، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١٥م.

(٢) أبو زيد البلخي، مصالح الأبدان والأنفس، ص٥٠٧-٥٠٨، تحقيق محمود مصري، نشر معهد المخطوطات العربية، ط١ ١٤٢٦هـ.

(٣) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج٢ ص١٦٨-١٦٩، نشر دار مكتبة الحياة، د ت. ويذكر الكاتب الفرنسي أندريه مالرو (ت١٩٧٦م) في مطلع مذكراته حكاية شهيرة وهي أنه التقىٰ قسًا يعرفه ذات مرة، ودار بينهما الحوار التالي:

«- منذ متىٰ تتلقّىٰ الاعتراف؟

- من حوالي خمسة عشر عامًا.

- ماذا علمك الاعتراف عن البشر؟

- ... أولًا: **أن الناس أتعس كثيرًا مما نظن** ... ثم إن خلاصة كل شيء؛ أن ليس هناك أشخاص كبار».

أندريه مالرو، لا مذكرات، ص٩، ترجمة فؤاد حداد، نشرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢م.

وفوق ذلك؛ فقد ذهب جماعة من النُظّار إلىٰ أن اللذات الحسيّة -في حقيقة الأمر- ليست كذلك إلا لكونها تدفع بها الآلام، و«ليس فيها لذة زائدة علىٰ ذلك»، فلا يستطاب الأكل إلا عند الجوع، ولا الشرب إلا عند العطش، وفي طرائق تحصيل الأكل والشرب والجماع -وغيرها من المشتهيات- من المشاق والآلام ما هو معلوم، إلا أن تلك الآلام أضعف من ألم الجوع والعطش، فيحتمل الإنسان أخف الألمين لدفع أشقّهما، فعاد الأمر إلىٰ كون اللذة ليست سوىٰ عدم الألم، وقد دخل رجل علىٰ إبراهيم بن سيار النظّام (ت٢٣٠هـ) وفي يده قدح من الدواء المرّ البشع، وكان يشقّ عليه تناوله جدًا، فسأله الرجل عن حاله، فقال النظّام: «أصبحت في دار بليّات، أدافع آفات بآفات»، وقد حكىٰ الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ) هذه الحكاية وعلقّ بقوله: «وهذا الذي قاله النظّام كلامٌ كليٌ، وضابط حسن، وقانون مطرّد في أحوال الدنيا»[١].

علىٰ أن هذه التعاسات الكثيفة -مهما بلغت- لا تعني استحكام الغموم والآفات استحكامًا كليًا، وقد لاحظ ذلك الكاتب الإيطالي بريمو ليفي (ت١٩٨٧م) في مذكراته الشهيرة التي دوّن فيها حكاياته في المعتقلات النازية، ولمح -بذكاء- دلالته علىٰ المحدودية البنيوية للظرف الإنساني، فقال:

> *«كل البشر يكتشفون في مجرىٰ حياتهم أن السعادة الكاملة ليست ممكنة، ولكن القلائل يفكرون أن العكس صحيح. الإنسان ليس بإمكانه أن يكون بائسًا كليًا. ما يمنع كلتا الحالتين*

---

(١) انظر: فخر الدين الرازي، ذم لذات الدنيا، ص٢١٤-٢١٥، رسالة محققة ضمن:
Ayman Shihadeh, The TeleologicaL Ethics of Fakhr al-Din al-Razi, (BRILL LEIDEN 2006).
ونقل الحكاية أيضًا ابن القيم (ت٧٥١هـ)، وعلّق عليها بنحو كلام الرازي، انظر: ابن القيم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ص٣٧٦، تحقيق عبدالرحمن قايد، نشر عالم الفوائد. وغالب الظن أن ابن القيم استفاد هذا الموضع -بل كثير مما ذكره في منغصّات اللذات- من الرازي، لأن سياق المعاني والعبارات متقاربة، قارن: ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص٣٧٧-٣٨٢، بـ: الرازي، ذم لذات الدنيا، ص٢١٤-٢٢٩.

*المتطرفتين جوهره واحد: **وجودنا الإنساني يناقض الحالة المطلقة**. لا نعرف أبدًا ماذا يخبئ لنا المستقبل. في لحظة الحضيض يظل في قلوبنا أمل، وفي لحظة السعادة يوجد أيضًا الخوف من الغد. بالإضافة لذلك كل واحد يعرف أنه في يوم من الأيام سوف يواجه الموت. وهذا يضع نهاية لكل فرح، ولكل ألم أيضًا. هناك عدد غير محدود من حالات القلق المادي التي لا تسمح لنا أن نكون سعداء أو بؤساء كليًا، بل تمنح صيغة مؤقتة لكل فرح، لكنها تبعد عنا الأسف، وتمكننا من تحمّله»[١].*

ويعدّ الألم من أعظم المحفزات للإنسان علىٰ التأمل في معنىٰ حياته، ومغزىٰ الوجود بأسره، ويعظم الحال عند الإصابة بالأمراض القاتلة، كالسرطان، أو العاهات والإعاقات المستديمة، وكثير من الأدبيات الطبيّة، لاسيما في مجال «الرعاية التلطيفية»[٢]، ومناهج المعالجات النفسيّة تعتني بدراسة دور معنىٰ الحياة وأهميته بالنسبة للمريض مرضًا لا يرجىٰ برؤه[٣]، كما يعبّر الفقهاء، لأن في الألم خاصية مهمة تكمن في شدة انغراسه في النسيج الثقافي، والرؤية الاعتقادية،

---

(١) بريمو ليفي، هل هذا هو الإنسان، ص١٧، ترجمة سالم جبران، نشر مكتبة علاء الدين، ط١ ٢٠٠٩م (نسخة إلكترونية). بتصرف. وقارن الفقرة نفسها في: بريمو ليفي، إذا كان هذا إنسانًا، ص١٨، ترجمة عماد البغدادي، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠٠٧م.

(٢) الطب التلطيفي أو الرعاية التلطيفية (Palliative Care) هو أحد التخصصات الطبية الحديثة، يُعنىٰ «بتخفيف الآلام، وتحسين نوعية الحياة للمصابين بأمراض خطيرة، وتقديم خدمات رعاية جيدة للمرضىٰ المحتضرين».

لتاريخ مقتضب عن نشأة الرعاية التلطيفية انظر:

Matthew j, Loscalzo, Palliative Care: An Historical Perspective: https://doi.org/10.1182/asheducation-2008, 1.465

(٣) انظر مثلًا: لعوامن حبيبة، أثر الصدمة النفسية علىٰ معنىٰ الحياة، رسالة دكتوراة مقدمة في قسم علم النفس بجامعة محمد لمين بالجزائر، ٢٠١٨م. و: سومة الحضري، معنىٰ الحياة وعلاقته بالصلابة النفسية لدىٰ عينة من المعاقين بصريًا، المجلة الدولية للعلوم التربوية والنفسية، ع١٤ ج٢، يوليو ٢٠١٨م. والنماذج المشابهة كثيرة جدًا يتعذر حصرها.

والنسق الاجتماعي للفرد، فالإنسان لا يواجه الألم بلحمه ودمه فحسب، بل بهذه الحصيلة الكليّة للذات بجملتها؛ وذلك -كما يقول الإناسي الفرنسي دافيد لوبروتون (و١٩٥٣م)- «لأن وظائف أعضاء الإنسان لا تعمل بنقاء خالص، فليس هناك عذرية بيولوجية تضع الإنسان خارج التاريخ والوعي، وخارج ما هو مجتمعي، فالإنسان تتخلله بكثافة الرمزيات الاجتماعية والثقافية»[١]؛ وهذا ما أكّده -الجراح الفرنسي والمختص بدراسات الألم- رينيه لوريش (ت١٩٥٥م)، بقوله: «إن الألم ليس مجرد حالة بسيطة لانسياب عصبي عادي بحدّة معينة في عصبٍ ما؛ بل هو نتاج الصراع القائم بين منبّه ما وبين الفرد بأكمله»[٢]، وسجّل لوريش في مذكراته حين عمل طبيبًا أثناء الحرب العالمية الأولىٰ الفروق التي رآها بين الجنود، وأشار فيها إلىٰ أن «الحساسية البدنية للفرنسيين مختلفة عن حساسية الألمان أو الإنجليز»، وتحدث عن الصبر الهائل للجنود القوقاز، حيث أجريت عمليات جراحية لبعضهم دون تخدير، ويذكر حادثة لأحد الجنود الروس حيث أعاد لَأْم ثلاثة أصابع وقدم كاملة دون أن ينبس الجندي ببنت شفة، وكان يمتثل لما يقوله برفع يد أو خفض قدم دون ضعف ولا تأوّه[٣]، ويؤكد ذلك المشاهدات الكثيرة الدالة علىٰ أن الطبقات الدنيا والأفقر هي الأشد تحمّلًا للألم من الطبقات المترفة، ونجد شاهدًا آخر عند النمساوي جان أميري (ت١٩٧٨) -أحد الناجين من معسكرات النازية- وهو يتحدث عن مشاهداته إبان الاجتياح الألماني في ١٩٤١م لقدرات المعتقلين الروس الفائقة في تحمّل الوحشية والفظائع مقارنة مع بقية المعتقلين الأوروبيين في السجن النازي الشهير «بوخنفالد»، فالأمر لا يتعلق بالصلابة البدنية فقط، لأن هذا لا يفسر صمود العديد من الضحايا الذين يقاومون

---

(١) دافيد لوبروتون، أنثروبولوجيا الألم، ص١٥٩-١٦٠، ترجمة عياد أبلال وإدريس المحمدي، نشر دار روافد، ط١ ٢٠١٩م.

(٢) بواسطة: دافيد لوبروتون، سوسيولوجيا الجسد، ص١٠٢، ترجمة عياد أبلال وإدريس المحمدي، نشر دار روافد، ط٢ ٢٠١٨م.

(٣) انظر: دافيد لوبروتون، أنثروبولوجيا الألم، ص١٥٨.

بأجساد ضئيلة ومنهكة وحشية الجلاد، وإنما بما هو أبعد من ذلك وأعمق، فهو يتعلق بروح الإنسان وكينونته الثقافية، وتراثه الاجتماعي والعقائدي.

ولا يمثل الألم العضوي المحض معاناةً بحد ذاته بالضرورة، وإنما الألم والمعاناة يكمنان في أمر آخر يخص الإنسان في كليّته، أي في معنىٰ هذا الألم ودلالاته، ومغزىٰ وجود المعاناة، ويعبّر عن ذلك فردريك نيتشه (ت١٨٩٩م) في اقتباس شهير:

> *«إن الإنسان الحيوان الأكثر جسارة وتعوداً علىٰ المعاناة، وهو لا يرفض المعاناة بحد ذاتها، شريطة أن نبين له أن لها معنىٰ، أن نبين له من أجل ماذا نعاني. إن خلو المعاناة من المعنىٰ -وليس المعاناة [في حد ذاتها]-؛ هو اللعنة التي ألقت بظلالها علىٰ الإنسانية إلىٰ حد الآن»*[1].

ولأجل الضرورة الأكيدة لتفسير المعاناة وظهور معناها للإنسان، سواء أكان مبتلىٰ بمرض أو عاهة أم لم يكن كذلك؛ فقد ذهب بعضهم إلىٰ أن البرهان الأساس علىٰ وجود الإله هو الاحتياج البشري العميق لفهم معنىٰ الألم والمعاناة، وقال إن «البراهين علىٰ وجود الله لا تكمن في المقام الأول في تناغم الكون، أو التوازن العجيب لكل شيء، أو الألوان المدهشة للأزهار، ...الخ، بل في افتقار المرء للتناغم مع محيطه، في قدرته علىٰ المعاناة، لأنه -باختصار- لا يوجد سبب يبين لماذا علىٰ البشر في هذا العالم أن يعانوا، ما لم يكن هناك شيء اسمه مسؤولية أخلاقية، وهذا يعني القدرة علىٰ إضفاء معنىٰ علىٰ المعاناة الخاصة»[2]، وغني عن القول أن البراهين علىٰ الوجود الإلهي لا تتعارض،

---

(١) فريدريتش نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، ص٢١٣، ترجمة فتحي المسكيني، نشر المركز الوطني للترجمة - تونس، ط١ ٢٠١٠م. بتصرف واختصار.

(٢) تشيزاري بافيزي، مهنة العيش: يوميات ١٩٣٥-١٩٥٠، ص١٧٤، ترجمة عباس المفرجي، نشر دار المدىٰ، ط١ ٢٠١٦م.

ولا ينفي بعضها بعضًا، وإنما الغرض هنا التأكيد علىٰ الأهمية القصوىٰ لإيجاد العلل النهائية للآلام الدنيوية والمعاناة البشرية في هذا العالم، وهذا من شأنه أن يسمح لسؤال معنىٰ الحياة بالظهور مرةً أخرىٰ باحثًا عن إجابة مقنعة.

وهذه الآلام كلها في كفة والآلام الوجودية في كفة أخرىٰ؛ وأعنىٰ بها الآلام الناجمة عن إدراك حقيقة الوجود في هذا العالم، وهذا الإدراك يقع علىٰ طرفي نقيض: الأول يمثله صلحاء أهل الإيمان وأرباب الولاية؛ وقد تمنىٰ فئام منهم العدم والفناء لأجل ذلك الإدراك، فقد عقد الإمام الحافظ وكيع بن الجراح (ت١٩٧هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ بابًا في كتابه الزهد عنونه بـ (باب من قال يا ليتني لم أخلق)، وأورد فيه بسنده عن أبي ذرّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قوله: «وددتُ أني كنت شجرة أعضد، وددتُ أني لم أخلق»، وعن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بنحو كلام أبي ذرّ، وعن أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه رأىٰ طائرًا وقع علىٰ شجرة فقال: «ليتني مكان هذا الطائر»[1]، وروىٰ غيره عن أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أيضًا قوله: «ليتني كنتُ خضرة تأكلني الدواب»، وعن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه أخذ تبنة من الأرض، وقال: «ليتني كنت هذه التبنة، ليتني لم أخلق، ليت أمي لم تلدني، ليتني لم أك شيئًا، ليتني كنت نسيًا منسيًا»، وعن أبي عبيدة عامر بن الجراح رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «يا ليتني كبشًا فذبحني أهلي فأكلوا لحمي، وحسوا مرقي»[2]؛ وإنما صدرت هذه الأماني لعلم أصحابها رضوان الله عليهم بثقل الأمانة الملقاة علىٰ عاتق الانسان[3]، وفَرَقًا من هول العاقبة، وروعة المطلع يوم الحساب.

---

(١) انظر لما سبق: وكيع بن الجراح، كتاب الزهد، ج١ ص٣٩٣-٣٩٨، تحقيق عبدالرحمن الفريوائي، نشر مكتبة الدار، ط١ ١٤٠٤هـ.

(٢) انظر هذه الآثار ونظائرها عند: ابن أبي الدنيا، كتاب المتمنين، ص٣٠ وما بعدها، تحقيق محمد خير رمضان، نشر دار ابن حزم، ط١ ١٤١٨هـ.

(٣) وقد ألمح ابن عقيل (ت٥١٣هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ إلىٰ أن «التأسف والتشوّق إلىٰ أيام الصبا» إنما يكون بسبب ما «يدخل علىٰ العاقل من ثقل التكليف». ابن عقيل، مصدر سابق، ج٢ ص٦٩٣.

والطرف الآخر يمثله غلاة الوجوديين والعدميين والحداثيين المرهفين، ويقع لكثير منهم أيضًا تمنّي العدم، لوفور إدراكهم للمشاقّ المادية والآلام والمخاوف الدنيوية، ولامتناع فهم المعنىٰ من الوجود في نظرهم. ومع تباين المنطلقات بين هؤلاء وأولئك تباينًا عظيمًا، كتباين الكفر والإيمان، إلا أنهما يشتركان في طرفٍ من فهم حقيقة المأزق الدنيوي، وإدراك الجوهر الحقيقي لطبيعة الوجود في هذه الحياة.

ج- الموت:

يولد الإنسان في عالم لم يختره، ومع نمو إدراكاته تواجهه مسائل الحياة وأسئلتها الأساسية، من أين جئت، وماذا يجب أن أعمل، وإلىٰ أين المصير، ومهما تجاهل هذه الأسئلة الكبرىٰ، أو ابتكر لها إجابات زائفة؛ فإنه سيقف -ولا بد- حائرًا وجلًا أمام الموت.

تتركّز علاقة الإنسان بالموت -وفقًا لبعض الأدبيات الأنثربولوجية- في أربع لحظات أساسية[١]:

اللحظة الأولىٰ: الأحزان المتعلقة بالموت، فالطفل يواجه حادثة موت والديه أو بعض أقاربه في عمر مبكر، إلا أن حقيقة الموت تظل غامضةً في مخيلته نسبيًا، وتقتصر ردة فعله المعتادة علىٰ الحزن والبكاء، وقد يتعرّف الطفل علىٰ هذا الحزن في الآخرين، كما لو رأىٰ بكاء أمه أو أبيه علىٰ قريب لا يعرفه.

واللحظة الثانية: هي لحظة موت الآخرين، ويصحبها إدراك جزئي لحقيقة الموت، وماهيته.

---

(١) انظر: دوغلاس ديفيس، الوجيز في تاريخ الموت، ص٣٤-٣٥، ترجمة محمود الهاشمي، نشر الهيئة العامة السورية للكتاب، ط١ ٢٠١٤م.

واللحظة الثالثة: هي لحظة الإدراك الشخصي للموت[1]، وهي لحظة تتميز باكتساب الفرد للوعي المستبصر بحقيقة موته الحتمي، وهذه اللحظة تختلف عن الإدراك العام لموت الآخرين، فبعض حفّاري القبور، أو أطباء التشريح، أو العاملين في تغسيل الموتىٰ، أو غيرهم ممن يقتربون -لطبيعة مهنهم- من «الموت» بصورة شبه يومية، لا يكون لديهم هذا الاستبصار الشخصي بموت ذواتهم، فإذا أصيب أحدهم بمرض خطير، أو نجىٰ من حادثة مهلكة، أو توفي زوجه، أو صديقه القريب، تجدّد له شعور عميق وخاص بالموت، خلاف ذلك الشعور الذي كان يصحبه في عمله الروتيني.

واللحظة الرابعة والأخيرة: موت الإنسان نفسه.

ويحضر سؤال المعنىٰ -بصورة خاصة- في اللحظة الثالثة «لحظة الإدراك الشخصي للموت»، وهي لحظة الإدراك اليقيني الكامل بالحتمية النهائية لموت الذات، وامتلاء الوعي والوجدان بهذه الحقيقة المطلقة، كما يحضر أيضًا في لحظات الفقد بموت القريب والحبيب.

«إن فكرة الموت والخوف منه يلازمان الإنسان أكثر من أي شيء آخر» كما يقول المحلل النفسي إرنست بيكر (ت١٩٧٤م) في أطروحة شهيرة يؤكد فيها مركزية الموت في الوعي والنشاط الإنساني، فالموت -في رأيه- هو «المحرك الأساسي للنشاط البشري، المصمّم -إلىٰ حدٍ كبير- لتجنّب حتمية الموت»[2]،

---

(١) بعد وفاة أمه بيومين؛ كتب الناقد الفرنسي رولان بارت (ت١٩٨٠م) في يومياته: «تقبّلتُ فكرة موتي أنا شخصيًا - لأول مرة منذ يومين»، وبعد مدة عاد ليكتب: «إدراك أن ماما ماتت إلىٰ الأبد .. إنه التفكير كلمة بكلمة (حرفيًا وفي آن واحد) أنني أيضًا سأموت إلىٰ الأبد وكليًا ... يوجد في الحداد استئناس جوهري وجديد للموت، لأنه من قبل لم يكن سوىٰ معرفة مستعارة، ولكنه الآن تجربتي الشخصية ... إن حقيقة الحداد في منتهىٰ البساطة: الآن وقد ماتت ماما، أنا محاصر بالموت. لا شيء يفصلني عنه سوىٰ الموت». رولان بارت، يوميات الحداد، ص١٣، ٤١، ٤٤، ترجمة إيناس صادق، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٨م.

(٢) إرنست بيكر، إنكار الموت، ص١١، ترجمة محمد كشكية، نشر دار نينوىٰ، ط١ ٢٠٢١م.

إلا أن الخوف من الموت يكبت في معظم الأحيان، ويختفي من السطح، فهو «دائمًا يتوارىٰ -كما يذكر المحلل النفسي غريغوري زيلبورغ (ت١٩٥٩م)- وراء مشاعر عدم الأمان في وجه الخطر، ووراء أحاسيس الجبن، والاكتئاب، وعصاب الاضطراب، وحالات الفوبيا المتعددة»[١].

وهذا الحضور الكثيف للموت -الظاهر منه والخفي- في الحياة الفردية وفي السياق الاجتماعي يجهض المحاولات المنظّمة للهروب من سؤال المعنىٰ الذي يتراءىٰ للفرد أينما حلّ وارتحل، فواقعة الفناء البشري من الاتساع والشمول والحضور الدائم بحيث يستحيل تجاهلها، حتىٰ إن إدراكها يقع لبعض من لم يبلغ الحلم، كما حكت الكاتبة الأمريكية جين كازيز عن طفلها الذي لم يتجاوز التاسعة من عمره، أنه قال لها مرةً: «إننا سوف نموت جميعًا؛ فهل هناك معنىٰ لأي شيء؟!»[٢].

وقد توهم بعض الكتّاب في عصر الثورة الفرنسية والتنوير أن «التقدم» البشري و«تطور» الإنسان العقلي والعلمي سيمكّنه من حلّ المعضلات كلها؛ بما فيها الموت، ففي كتابه المهم «رسم أولي للوحة تاريخية عن مظاهر تقدم الروح الإنسانية» طرح كوندورسيه (ت١٧٩٤م) رؤيته التقدمية الحالمة للمستقبل البشري، وتوقّع أن البشرية ستقضي تمامًا علىٰ الجريمة، وعلىٰ المرض، وسائر التوعكات والإهمال والنقائص، حتىٰ الموت، وقال أنه «ينبغي أن يأتي زمن لن يكون الموت سوىٰ أثر ناجم عن حوادث خارقة للعادة»، لأنه كان يؤمن -كما يعبّر هابرماس- «بالحياة الأبدية، ولكن قبل الموت»، وهذه الأمنية بالانتصار علىٰ الموت ضرورية لاكتمال بنية الطموح الحداثي، فهذه الأحلام الطوباوية تقوم علىٰ مبدأ أن الأزمات والمشكلات التي عالجتها الأديان

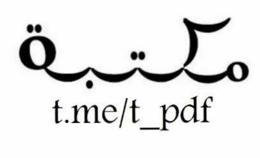
---

(١) المصدر السابق، ص٣١-٣٢.

(٢) جين كازيز، أهمية الأشياء - الفلسفة والحياة الخيرة، ص١١، ترجمة عواطف شلبي، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٤م.

والفلسفات يمكن حلّها والإجابة عنها عبر المنطق العلمي والموضوعي، وعلىٰ رأس هذه المشكلات الموت، ومن ثمّ فإن فلسفة التقدم لا تستثني أية مشكلة تهدد كليتها العقلانية، وحتميتها الموضوعية(١).

هذه بعض الإلماحات حيال نماذج قليلة مما يمكن تسميته بـ «الحدود الحتمية للتجربة البشرية»، والوعي العميق بهذه الحدود إذا أضيف إليه التوق الدفين للخلود والكمال والجمال المطلق يتولّد عنه -ما يسميه الفيلسوف الإسباني ميغيل أونامونو (ت١٩٣٦م)- «الشعور المأساوي بالحياة»، لعدم وجود اسم آخر، كما يقول(٢)، ولذلك يمكن القول بعبارة جامعة إن مشروعية تحصيل معنىٰ الحياة تنبثق -أساسًا- عن هذا الشعور المأساوي.



(٤)

ومع ضخامة سؤال المعنىٰ وجوهريته للكائن الإنساني إلا أن منظومات الحداثة الجماعية لم تولِ هذا السؤال العناية الكافية، فبعد ضمور التدين العام، وتلاشي السلطة السياسية للكنيسة وتضاؤل نفوذها الاجتماعي؛ لم يعد سؤال المعنىٰ مطروحًا للشأن العام، شأنه في ذلك شأن معظم الاعتقادات والسلوكيات المنتمية للحقل الديني والأخلاقي، حيث تراجعت بانتظام، وانزوت ليصبح موقعها الأساس داخل المجال الخاص للفرد؛ لأن «الغايات كلها فقدت معناها الموضوعي نتيجة العقلنة التي أجراها البشر، [ومن ثمّ]

---

(١) انظر: يورغن هابرماس، نظرية الفعل التواصلي، ج١ ص٢٨٦-٢٨٧.

(٢) انظر: ميغيل ده أونامو، الشعور المأساوي بالحياة، ص٢١، ترجمة علي أشقر، نشر دار التكوين، ط١ ٢٠١١م.

أضحت اليوم متاحة للذاتية البشرية لتحديد معناها»[1]؛

«فالزواج، وتربية الأطفال، والوفاء، والعلاقة بالمال والجسد، والتساؤلات التي يثيرها تطور العلوم والتقنيات؛ لم تعد تحكم وفق قواعد واضحة وصريحة، وكلما طرحت هذه المسائل صعب علينا الجواب بكيفية جماعية؛ لأننا لا نملك معيارًا قبليًا، وكلما تلاشت هذه المعايير -في نفس الوقت الذي تلاشىٰ فيه عالم التقليد واللاهوت الأخلاقي-انضمت جوانب عديدة من الحياة إلىٰ حقل التساؤل الفردي»[2].

وهكذا الحال مع سؤال المعنىٰ، فقد أصبح سؤالًا إشكاليًا يخصّ الفرد في علاقته مع العالم، ولم تكن هذه حال الأفراد في الأزمنة السابقة، فكون معظم الناس في الغرب -تحديدًا- لا يزالون يتلمّسون الأجوبة عن مسألة «ما الذي يجعل الحياة الإنسانية جديرة بالعيش، أو ما الذي يضفي المعنىٰ علىٰ حياة الفرد»، هذه الحالة حديثة جوهريًا[3]، فـ «الإحساس بفقدان الإحساس بالمعنىٰ سمة من سمات عصرنا، بخلاف جميع العصور السابقة»[4]، فلم يكن الناس في الحقب السابقة يتساءلون -أو يقلقون- بشأن معنىٰ الحياة، لأن الأفراد في المجتمعات القديمة يندمجون في الفضاء الاجتماعي والثقافي، ويتلقّون من خلاله الإطار العام للوجود والأساسات العامة للهوية الشخصية والاجتماعية كمعطىٰ بدهي ومسلّم به، والفرد في المجتمعات القائمة علىٰ أخلاقيات الفروسية وقيم الحرب قد يتساءل عن صوابيّة سلوكه، ومدىٰ شجاعته، وما يناسب مكانته في مجتمعه، وكذلك المرء في المجتمعات الدينية قد يتساءل عن مدىٰ التزامه الديني،

---

(١) كارل لويث، ماكس فيبر وكارل ماركس، ص٨٢، ترجمة عبدالله حداد، نشر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١ ٢٠٢٠م.

(٢) لوك فيري، معنىٰ الحياة، ص٢٧. بتصرف.

(٣) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات - تكوّن الهوية الحديثة، ص٥٠-٥١، ترجمة حيدر إسماعيل، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١٤م.

(٤) تشارلز تايلور، عصر علماني، ص٩٥٠.

وصلابة تقواه، وما الذي يجب عليه فعله من المهام المنوطة به في معتقده، لكن في كل هذه الأحوال فإن هذه التساؤلات أو الشكوك لا تطال البنية الوجودية للهوية والذات، وإنما تندرج ضمن إطار يقيني، يقدم إجابات واضحة ومتعقّلة، ومن خلال هذا الإطار يتمكّن الفرد -بيسر- من تعريف المعايير والمطالب التي يقيس بها حياته من حيث الامتلاء أو الخواء، ويقوّم حاله من خلالها، ضمن هذا البناء العقائدي، وتحت مظلة هذا النظام الرمزي والقيمي، سواءً أكان ذلك بمدىٰ شهرته في ذاكرة القبيلة (مجتمع الفروسية)، أم بمستوىٰ التزامه بالأوامر الإلهية (المجتمع الديني)، أم بمدىٰ تناغمه مع نظام الوجود التراتبي (المجتمع الوثني)، أما في العصر الحديث فقد تحوّلت هذه الأطر العامة وتبدّلت، فلم يعد أي منها يشكّل أفقًا رمزيًا وعقائديًا لمجتمعات الغرب الحديث[١].

وقد استقرّت الأيديولوجية الحداثية علىٰ الاعتقاد بأن «**المسائل المتعلقة بالحياة الجيدة للإنسان، أو بغايات الحياة الإنسانية يجب اعتبارها غير محسومة، من وجهة النظر الشعبية العامة**»[٢]، بل إن الفردانية السائدة -في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية- تعادي أية محاولة لتشكيل «أهداف كبرىٰ» جماعية[٣]؛ لاسيما تلك التي تستند إلىٰ رؤية كونية أو دينية عامة، التي تفسّر الأزمنة الكلية في إطارها العام، بما فيها الزمان الواقع خارج العالم. ولتجلية هذه النقطة الهامة نستدعي هنا الخلاف الذي اندلع في العقود الأخيرة بين التيارات الليبرالية.

لقد بدأ الليبراليون منذ الثلاثينيات والأربعينيات في القرن العشرين بتعريف أيديولوجيتهم والترويج لها باعتبارها مضادة لـ «الشمولية»[٤]، وهذا الاتجاه النظري

---

(١) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٥٩.

(٢) ألسيدير ماكنتاير، بعد الفضيلة - بحث في النظرية الأخلاقية، ص٢٤٩، ترجمة حيدر إسماعيل، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١٣م.

(٣) لوك فيري، الإنسان المؤله، ص١٨٨.

(٤) للاطلاع علىٰ خلاصة مفيدة عن تاريخ مفهوم الشمولية (التوتاليتارية Totalitarianism) نظريًا وتطبيقيًا انظر: فالح عبدالجبار، التوتاليتارية، ترجمة حسني زينه، نشر معهد دراسات عراقية، ط١ ٢٠٠٨م.

عند هؤلاء المنظّرين تأثر بأجواء الصراع مع الاشتراكية، وأفكار التخطيط الاقتصادي الشمولي التي تعتنقها الأحزاب الشيوعية حينها، وهذا التركيز علىٰ تعريف الليبرالية باعتبارها نقيضًا لهذه الأفكار نتج عنه فراغ سلبي في بنية المعتقد الليبرالية، حيث أضحىٰ فارغًا من المثل والقيم الفعلية، فأصبحت الليبرالية تتمحور حول تكريس حرية الأفراد، من غير أن تقول لهم ماذا يصنعون بعد نيلهم الحرية[١].

وقد لاحظ بعض منظري الفلسفة السياسية والأخلاقية هذا التمركز الفردي المفرط، وانتقدوا الغياب الواضح للمضمون الإيجابي للقيم، وتلاشي مفهوم الجماعة في الأطروحات الليبرالية المعاصرة، لا سيما في الأطروحة الأشهر لجون رولز (ت٢٠٠٢م) في العدالة، التي كانت ردة فعل علىٰ استخدام مفهوم الجماعة في الأنظمة والأحزاب الشيوعية والنازية والفاشية، وتوظيف الأهداف العمومية للمجتمع من قبل السلطات الشمولية لأغراض عنصرية وقمعية في مرحلة الحرب؛ ما أدىٰ إلىٰ دفع التيارات الليبرالية إلىٰ مزيد من التطرّف الفرداني[٢]، فظهرت العديد من الأصوات التي اصطلح علىٰ تسمية أصحابها لاحقًا بالجماعاتيين (Collectivism)[٣] ترىٰ ضرورة استعادة مفهوم الجماعة، واعتبار أن «فكرة الخير الاجتماعي أسمىٰ من فكرة الفرد، وأن الفرد لا يوجد خارج الجماعات المتعددة، من الأسرة إلىٰ الأمة، والتي تساهم في تشكيل

---

(١) انظر:

Ahlin Marceta, J. An Individualist Theory of Meaning. J Value Inquiry: (2021) https://doi.org/10.1007s10790-021-09803-3.

(٢) انظر: ويل كيملشكا، مدخل إلىٰ الفلسفة السياسية المعاصرة، ص٢٦٧، ترجمة منير الكشو، نشر دار سيناترا - المركز الوطني للترجمة، ط١ ٢٠١٠م.

(٣) من أبرز من ينسبون إلىٰ هذه المدرسة: مايكل ساندل، ومايكل وولرز، وألسدير ماكنتاير، وتشارلز تايلور، علىٰ أن بعض هؤلاء يرفض هذه النسبة.

شخصيته»[1]، وضرورة الموازنة بين مساحة حرية الأفراد ورفاهم مع الخير المشترك في المجتمع[2].

ودون الخوض في الحجاج الطويل بين الطرفين[3]؛ فإن ما يهمنا هنا هو النقاش المتعلق بتذويت سؤال المعنىٰ أو فردنته، أي تحويل سؤال المعنىٰ ليكون مشكلة فردية، وتوجّهًا ذاتيًا، فالأطروحة الليبرالية الأساسية في هذا السياق تتأسس علىٰ تثمين التحديد الذاتي، واعتباره قيمة إيجابية بدهية، والدفاع عن الأولوية المطلقة لحرية القرار الذاتي في تشكيل الحياة الشخصية، أي «أن نقرر بأنفسنا ما نريد أن نصنع بوجودنا».

ووفقًا لهذه الأطروحة لا يمكن تحقيق رغبة الفرد في عيش حياة طيبّة وخيّرة إلا بشرطين؛ «أما الأول: فيتمثل في مقتضىٰ الاستقلالية الذاتية، وهو مقتضىٰ يتمثّل في العيش وفق ما نؤمن به من قيم تكسب وجودنا معنىٰ، وأما الثاني: فيكمن في حريتنا في مساءلة هذه القناعات وطرحها علىٰ محك النقد»، وأي محاولة لـ «فرض تصوّر ما عن للحياة الخيّرة علىٰ الأفراد؛ يلحق أذىٰ بمصالحهم الأساسية، ولا بد -من ثمّ- أن تقف الدولة علىٰ الحياد في مسألة الحياة الخيّرة»[4].

---

(١) كريستيان دولاكومبان، تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، ص٣٢٤، ترجمة حسن احجيج، نشر جداول، ط١ ٢٠١٥م.

(٢) انظر: ويل كيملشكا، مصدر سابق، ص٢٧٢.

(٣) للاطلاع علىٰ مخطط عام للجدال -وإن كان منحازًا ضد الجماعاتيين- انظر: ستيفن مولهال وأدم سويفت، رولز والجماعوية، ص٥٥٥-٥٨٦، ضمن: صموئيل فريمان (محرر)، اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة - جون رولز نموذجًا، ترجمة فاضل جتكر، نشر المركز العربي للأبحاث، ط١ ٢٠١٥م.

(٤) انظر لماسبق: ويل كيملشكا، مصدر سابق، ص٢٧٢-٢٩٢.
والحقيقة أنه لا وجود للحياد، «فالدولة الليبرالية نفسها لا بد لها من تقديم تصورات ما حول نوع الرفاه الذي يريده الأفراد؛ فعندما تعمل دولة ليبرالية علىٰ ضمان الحريات، وتوفير فرص في الحياة، وموارد دخل للمواطنين، فهي تعتقد أن حياة الناس ستكون علىٰ نحو أفضل عندما تتوافر لديهم هذه الأمور»، والخلاف بين نوعين من السياسات الدولتية، وليس بين سياسة تدخل وفرض، وسياسة حياد. انظر: المصدر نفسه.

وهذا التصور يتناغم مع النموذج العلماني المهيمن علىٰ الثقافة الحديثة، ويمكن تحديد مرتكزات هذا النموذج من خلال بيان التحولات التاريخية في أربعة تصورات أساسية: التراث، والهيمنة، والتراتبية، والتضمين، فبعد أن كان التنظيم الاجتماعي يتأسس علىٰ الالتزام بالتقاليد، وثقافة الأسلاف، واستدامة أطرهم العقائدية، وإدماج الأفراد داخل الجماعة، حيث «ما من كائن خاص إلا ويعرف بالجماعة التي ينتمي إليها»، تحوّل النموذج الحداثي إلىٰ تكريس استقلالية الفرد وأولويته، وابتكار التصور التقدمي للتاريخ.

وبعد أن كانت الهيمنة للقانون الإلهي أو «ما فوق الطبيعي» استبدلت الحداثة ذلك بالقانون التوافقي، الناتج عن اتفاق الأفراد المتساوين في الطبيعة والحرية. وهكذا وقع «هذا الانقلاب والانتقال التدريجي خلال الخمسة قرون الأخيرة، فحّلت النزعة الفردية محل الإدماج، والمساواة محل التراتبية، والتمثيل محل الهيمنة، والتاريخ محل التراث»[١].

وهذا التحوّل الواسع -والمعقّد- لعملية «العلمنة» ألقىٰ بظلالٍ كثيفة علىٰ سؤال المعنىٰ، ففي زمان العلمنة تذبل جميع الغايات التي تخرج عن نطاق ازدهار الفرد وتقدّمه الذاتي[٢]، فقد فقدت الأهداف المتعالية (وعلىٰ رأسها الأهداف الدينية الأخروية) بداهتها -بل وأحيانًا مشروعيتها أو جاذبيتها- في حياة الأفراد، وباتوا لا يجدون غضاضة في رسم أهداف دنيوية حصرًا لحياتهم، ولا صلة لها بشيء خارج العالم، أو بما هو متعالٍ[٣].

---

(١) انظر: مارسيل غوشيه، خيبة الأمل في زوال الأوهام، ضمن: سيلفي توسيغ (محرر)، الدين والعلمانية، ص٥٦-٥٧، نشر دار نينوىٰ، ط١ ٢٠١٦م.

(٢) انظر: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص٣٨.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٢١٧.

(٥)

لن أفيض في تحليل تأثيرات عملية «العلمنة» علىٰ سؤال المعنىٰ، لأن هذا ما سيشغلنا في الفصل الثاني، بل الحقيقة أن مجمل الكتاب يمثل انشغالًا بالتنقيب والبحث في هذه التأثيرات وجذورها. أما الآن فأنتقل إلىٰ بحث الإجابات المعاصرة عن سؤال المعنىٰ.

يحكىٰ الروائي الإنجليزي دوغلاس آدمز (ت٢٠٠١م) في روايته «دليل المسافر إلىٰ المجرّة» المنشورة عام ١٩٧٩م -والمصنّفة ضمن روايات الخيال العلمي الهزلي- أن نوعًا من الكائنات سئمت من النقاش حول معنىٰ الحياة، وقررت صنع حاسوب عملاق وذكي ليساعدهم علىٰ الإجابة، وبعد إنشاء هذا الحاسوب وبعد مضي سبعة ملايين سنة علىٰ محاولات الحاسوب البحث والتقصي للإجابة علىٰ سؤال الحياة الأسمىٰ ومغزىٰ الكون؛ أجاب بـ «جلال وهدوء لا متناهيين»، ونطق: «اثنان وأربعون»[١].

وهذا النمط من الإجابات علىٰ سؤال المعنىٰ ليس مستغربًا، وهو نموذج من مزاج منتشر في الثقافة المعاصرة يكرّس جهوده للسخرية من كل الثوابت، ويحوّل الموضوعات المؤرقة لمادة للضحك، بغية التغلّب علىٰ وطأة المعضلة السائدة، والانغلاق المربك لآفاق المعنىٰ، في كون عدميّ مغلّف بالسوداوية.

وإجمالًا يمكن تصنيف الإجابات علىٰ سؤال المعنىٰ إلىٰ ثلاثة أصناف، **الأول**: إجابات النفي والتشكيك، وهي الإجابات التي تنفي مشروعية سؤال المعنىٰ، أو حقيقته أو ضرورته.

---

(١) بواسطة: جوليان باجيني، ما جدوىٰ كل ذلك؟، ص١٢، ترجمة شمس الضحىٰ سليمان، نشر دار ترياق، ط١ ٢٠٢١م.

والصنف **الثاني**: الإجابات الهروبية، وهي الإجابات التي تقرّ شكليًا بأهمية السؤال ومشروعيته، إلا أنها تتهرب فعليًا عن إثبات إجابة بعينها.

والصنف **الثالث**: الإجابات الإثباتية، وهي التي تؤكد أهمية السؤال، وتقدم إجابات متنوعة ترىٰ أنه يتحقق بها معنىٰ الحياة، وسأعرض -فيما يلي- لنماذج محدودة وعشوائية في كل صنف من هذه الأصناف؛ لاستكمال إيضاح هذه الأصناف، وكشف دلالاتها الثقافية.

يرىٰ كثيرون أن «معنىٰ الحياة» هو الشغل الشاغل للفلسفة والفلاسفة[١]، وربما كان هذا صحيحًا في حقب سابقة، ولكن في الواقع المعاصر لم يهتم معظم الفلاسفة في القرن العشرين بمعنىٰ الحياة[٢]، ويظهر ذلك عند النظر في واقع الفلسفة المعاصرة، فقد انقسمت الفلسفة الغربية في القرن العشرين إلىٰ تقليدين متمايزين، يعرف التقليد الأول بالفلسفة التحليلية، وهو التقليد المنتشر في الولايات المتحدة وبريطانيا، ويركز هذا التقليد علىٰ فهم طبيعة اللغة والمنطق اللغوي، وكيفية عمله، للوصول إلىٰ الدقة والصرامة اللازمة في إدراك المعرفة وإنتاجها، ورأت هذه الفلسفة في العقود الأولىٰ من القرن المنصرم أن انشغال الفلسفة بأسئلة الحياة المعيشة يعدّ «نوعًا من الخلط المفاهيمي»، ثم عاد بعض المنتمين إلىٰ الفلسفة التحليلية -في العقود القليلة الأخيرة- للعناية بسؤال المعنىٰ، وانصرف اهتمامهم لبحث «معنىٰ الحياة» الفردية، أي معنىٰ حياة الفرد، وعلاقة المعنىٰ بالأهداف الحياتية مثلًا، من غير التفات لسؤال المعنىٰ الكلي، وغرض الوجود نفسه بالعموم[٣].

والتقليد الثاني يعرف بالفلسفة القاريّة[٤]، وهو التقليد المنتشر في فرنسا

---

(١) انظر: Thomas, J.L, op. cit.

(٢) انظر: دليل أكسفورد للفلسفة، مصدر سابق، ص٣٠٩-٣١٠.

(٣) انظر: Thomas, J.L, op. cit.

(٤) راجع: سايمون كريتشلي، الفلسفة القارية - مقدمة قصيرة جدًا، ترجمة أحمد شكل، نشر مؤسسة هنداوي، ط١ ٢٠١٦م.

وألمانيا، و-إلىٰ حدٍ ما- في إيطاليا، ويتركز اهتمامه علىٰ أسئلة العيش، وطبيعة الوجود وإمكاناته، كما في الفلسفة الوجودية والظاهراتية (الفنومينولوجيا) الألمانية، والفلسفات التأويلية، والبنيوية، وما بعد البنيوية[١]، وقد اعتنىٰ هذا التقليد بصورة أوضح بسؤال المعنىٰ[٢]، إلا أني لن أفيض في تفاصيل ذلك، كما أشرت في المقدمة.

بعد هذه الإلماحة المختزلة حول واقع الفلسفة المعاصرة ومدىٰ اهتمامها بسؤال المعنىٰ، أشير أولًا للصنف الأول من الإجابات وهي الإجابات النافية للمعنىٰ، وهذه الإجابة تعتقد بعبثية الحياة، وفقدانها لأي معنىٰ، بل إن بعض من يعتنق هذه الإجابة يسعىٰ إلىٰ تكريس التصالح مع انعدام المعنىٰ من الوجود، وتمجيد هذه السمة العدمية للوجود، واعتبار «أن العبثية واحدة من أكثر الأشياء الإنسانية فينا»، لكونها تنتج عن القدرة علىٰ فهم محدوديتنا البشرية[٣]، ولا يكتفي بذلك، بل يندّد بالارتباك والانزعاج من فكرة غياب المعنىٰ، والتي تصبغ العديد من الأدبيات المعاصرة -كما في الأطروحات الوجودية مثلًا-، ويسخر من قلق ألبير كامو (ت١٩٦٠م) الذي يرىٰ بأن «هنالك مشكلة فلسفية وحيدة: هي الانتحار، فالحكم بأن الحياة تستحق أن تعاش يسمو إلىٰ منزلة الجواب علىٰ السؤال الأساسي في الفلسفة، وكل المسائل الباقية تأتي بعد ذلك»[٤]، ويرىٰ أن

---

(١) انظر لما سبق: تود ماي، مقدمة لفلسفة جيل دولوز، ص٩-١٩، ترجمة أحمد حسان. (نسخة الكترونية).

(٢) انظر: كريستيان دولاكومبان، مصدر سابق، ص٢٧٢-٢٧٥.

(٣) انظر: توماس ناجل، العبثية، ترجمة مروان محمود، موقع منصة معنىٰ.

(٤) ألبير كامو، أسطورة سيزيف، ص١١، ترجمة أنيس حسن، نشر دار مكتبة الحياة، ط١ ١٩٨٣م. والحقيقة أن الرؤية الوجودية عند كامو وأضرابه -من هذا المنظور بالذات- تقف علىٰ مشارف الدين والتدين، كما يقول الفيلسوف والمذيع البريطاني المعروف براين ماجي (ت٢٠١٩م): «**في التحليل النهائي تبدو الوجودية لي ما قبل دينية، فإذا جست خلال هذه الفلسفة؛ فإنها سوف تتركك علىٰ عتبة الدين، أو -بالأحرىٰ- في مواجهة خيار حاسم يعدّ الدين أحد بدائله، ففي النهاية إما أن حقيقة كون ما يوجد تعني شيئًا، أو أنه لا شيء ينطوي علىٰ أي معنىٰ**». براين ماجي (محرر)، رجال الفكر - مقدمة للفلسفة الغربية المعاصرة، ص٢١١، ترجمة نجيب الحصادي، منشورات جامعة قان يونس، ط١ ١٩٩٨م.

هذه النظرة -لدىٰ كامو- رومانسية ومثيرة للشفقة، وتحمل بُعدًا دراميًا مبالغًا فيه[1].

وهذا النفي للمعنىٰ يتزعمه الملاحدة[2] والتيارات العدمية، وممن صرّح بنفي المعنىٰ المحلل النفسي سيغموند فرويد (ت١٩٣٩م) في أثناء جدالاته مع ألفريد أدلر (ت١٩٣٧م) وهو أحد تلاميذه المنشقين، فقد أدرج أدلر في نظرياته العلاجية -خلافًا لأستاذه فرويد- فكرة إدماج المريض في الجماعة، وتنمية الشعور الاجتماعي، فكتب فرويد رفضًا لهذه الفكرة، وشبّه طريقة أدلر في الإدماج الاجتماعي بممارسات رجال الدين، وقال: «علينا أن نضع نصب أنفسنا -نحن المحللون- التحليل الأكمل والأعمق لمرضانا مهما كانت حالاتهم، فنحن لا نسعىٰ إلىٰ تحقيق الراحة النفسية للمريض بدمجه في جماعة كاثوليكية أو بروتستانتية أو اشتراكية، بل -بالأحرىٰ- نقصد إلىٰ إغنائه من مصادر نابعة من داخله، بوضع تلك الطاقات التي تظل حبيسة اللاوعي نتيجة الكبت تحت تصرّف الأنا»، فالعلمنة الجذرية -كما تتجلىٰ في تصوّر فرويد- ترفض القبول بأية مصادر للمعنىٰ تقع خارج الذات، ويواصل فرويد بالقول: «عندما يبحث المرء عن معنىٰ أو قيمة للحياة فإنه يعدّ بذلك مريضًا؛ بما أنه لا أحد منهما له وجود بصفة موضوعية»[3].

ونلحظ هنا التلازم الذي يطرحه فرويد بين الدين والتديّن (بل والمعتقدات الجماعية المادية كالاشتراكية) ومعنىٰ الحياة، فرفض أحدهما -في نظره- يستلزم رفض الآخر، إلا أن هذا التلازم سيتلاشىٰ -تدريجيًا- في العقود اللاحقة لفرويد، وستظهر معالجات ذاتية لا دينية لسؤال المعنىٰ، كما سنرىٰ.

---

(١) انظر: توماس ناجل، مصدر سابق.

(٢) يبدو أن تسفيه سؤال المعنىٰ وتزييفه هو الموقف الإلحادي الشائع، انظر: سام هاريس، الصحوة - دليل في الروحانية بلا أديان، ص١٥٦، ترجمة خلود غروفز. (نسخة الكترونية).

(٣) انظر: بول روزن، فرويد وأتباعه، ص٢٥٦-٢٥٧، ترجمة يوسف الصمعان، نشر جداول، ط١ ٢٠١٩م.

وهذا الرفض يتعامىٰ عن الأهمية الحاسمة لسؤال المعنىٰ، والضرورة الحتمية للمواقف الكلية إزاء العالم، ولذا يعتقد الفيلسوف الإسباني خوسيه غاسيت (ت١٩٥٥م) أنه لا يوجد -علىٰ الأرجح- ما هو أشد حميمية من الحب سوىٰ ما نسميه

«(*الشعور الميتافيزيقي*)، ***أو الشعور الجذري والأهم والأساس الذي نمتلكه عن الكون***. *وهو يصلح أن يكون أساسًا ودعامة لبقية أنشطتنا،* ***ولا يعيش أحد من دونه، وإن لم يمتلكه جميع الناس بالوضوح نفسه***، *فهو يحتوي علىٰ موقفنا الأول والحاسم إزاء الواقع الكلي، وعلىٰ طعم الحياة والعالم بالنسبة لنا، أما بقية مشاعرنا وأفكارنا ورغباتنا؛ فإنها تتحرّك فوق هذا الموقف الأوّلي، وتتركب عليه، وتتلوّن بلونه*»[1].

كما تغفل هذه الإجابات العدمية شدّة تجذّر الفطرة الدينية في البنية الإنسانية نفسها، وفي آليات إدراك العالم، وقصدية الوجود، والتركيبة الغائية لبنية الإدراك الإنساني[2].

---

(١) أورتغا إي غاسيت، دراسات في الحب، ص٧٥-٧٦، ترجمة علي أشقر، نشر الهيئة العامة السورية، ط٢ ٢٠١٣م. بتصرف.

(٢) ترىٰ بعض الدراسات العلمية المختصة بنمو عقول الأطفال ومعتقداتهم أن الأطفال يكتسبون -بشكل سريع وطبعي- عقولًا تسهّل عليهم الإيمان بعوامل خارقة للطبيعة، وفي السنة الأولىٰ من عمره يستطيع الطفل التمييز بين العوامل الفاعلة، وغير الفاعلة، أي أنه يفهم أن العوامل الفاعلة لها القدرة علىٰ تحريك نفسها، بطرق مقصودة؛ لتحقيق أهداف معينة، ولديه الحماسة لمعرفة هذه العوامل. وبعد تجاوز الطفل عامه الأول -بقليل- يبدأ في فهم أن العوامل الفاعلة يمكنها أن تجعل من الفوضىٰ شيئًا منظمًا، **وهذه النزعة «للإيمان بالغائيّة والوظيفيّة»، والميل لفهم أن «الانتظام الهادف» يصدر عن كائنات عاقلة؛ يفسّر ميل الطفل بدهيًا لرؤية الظواهر الطبيعية كأشياء مخلوقة عن قصد**. انظر: جستون باريت، فطرية الإيمان-علم المعتقدات الدينية للأطفال، ص١٦٧-١٦٨، ترجمة ونشر مركز دلائل، ط١ ١٤٣٨هـ. ومن المهم التنويه بأن هذه الدراسات لا تزال محل جدل في الأوساط العلمية، وإنما أشرت إليها للاستئناس لا الاحتجاج، وإلا فأصل دلالة الفطرة -يسميها بعضهم الذاكرة الغيبية- ثابتة بالوحي القاطع، انظر: علي القرني، الفطرة - حقيقتها ومذاهب الناس فيها، ص٤٣ وما بعدها، نشر دار المسلم، ط١ ١٤٢٤هـ.

وإذا تجاوزنا الإجابات ذات المنحىٰ الرافض التي غالبًا ما تستند لأيديولوجيات مادية وإلحادية، تواجهنا حزمة أخرىٰ من الإجابات التي تعتقد بجديّة سؤال المعنىٰ، وأهميته، إلا أنها لا تراه ضروريًا لبلوغ الحياة الطيبة، وأصحاب هذا الرأي يعتقدون أن جودة الحياة ومستوىٰ الرفاه الاجتماعي لا صلة لهما -ولا يتأثران- بإيجاد إجابات عن سؤال المعنىٰ[1].

بينما تتحايل إجابات أخرىٰ علىٰ السؤال، فتحاول تحريف معنىٰ السؤال أو تأويله تأويلًا خاصًا، فتعيد طرحه وتصويره علىٰ نحوٍ يضعف من خطورته الرمزية، كما يفعل الناقد البريطاني تيري إيجلتون (و١٩٤٣م)، حيث يرىٰ أن المعنىٰ ليس حلًّا لمشكلة، بل أسلوب معين للعيش، وهو يتحقق بعد إدراك الحياة وفق فهم معين، ويفترض أن ما يبحث عنه الفرد الغربي المعاصر فعليًا هو صورة للحياة لا هدف فيها، وليس لها تبرير أو تسويغ يتجاوز نظامها الداخلي، ويقرّ -في نهاية المطاف- بأن هذا التصوّر «يقترب -بشكل مثير- من انعدام المعنىٰ»[2]، وخلاصة رأيه مرتبكة وغير مقنعة، لأنها تفشل في معالجة تناقض راسخ بين نفي معنىٰ الحياة الكلي، والإقرار بمغزىٰ ما للفعل والوجود الفردي الخاص.

وهذا التناقض تجاهله كثير ممن اعتنقوا إجابة شبيهة بإجابة إيجلتون، حيث سعىٰ بعضهم لفكّ الارتباط بين معنىٰ الحياة المفارق أو المتعالي، أو معنىٰ الحياة المحدد مسبقًا، ومعنىٰ حياة الفرد، والاعتقاد أن المعنىٰ يُبنىٰ، ولا يُتلقىٰ، أو يكتشف، فبإمكان كل فرد أن ينشئ إطارًا يساعده علىٰ بناء حياة جديرة بالعيش، لكن لا وجود لأي «دليل إرشادي كامل لمعنىٰ الحياة»[3]، وسنرىٰ لاحقًا

---

(١) انظر: لوك فيري، الإنسان المؤله، ص١٤.

(٢) انظر: تيري ايجلتون، معنىٰ الحياة، ص٩٣-٩٧، ترجمة شيماء الريدي، نشر مؤسسة هنداوي، ط١ ٢٠١٤م.

(٣) انظر: جوليان باجيني، مصدر سابق، ص٢٠٨، ٢٤٠.

أن جوهر هذه الفكرة عن ذاتية المعنىٰ، واصطباغه بالصبغة الفردانية، ورفض المعاني المفارقة والغايات الكليّة والمسبقة، هو المسيطر علىٰ الخطاب السائد في المشهد الثقافي المعاصر.

ومن الإجابات المطروحة التي تحظىٰ بشعبية عمليّة في الزمن المعاصر، إجابة -أو بالأحرىٰ- ردة فعل هروبية تعتمد علىٰ تقنية «التشتيت» للتملّص من تبعات السؤال، ونجد نموذجًا دالًا علىٰ ذلك عبّر عنه المخرج والكاتب السينمائي الأمريكي وودي آلن (و١٩٣٥م) في إحدىٰ اللقاءات المصوّرة(١) التي تناول فيها -عَرَضًا- رؤيته السوداوية للعالم، ونظرته التشاؤمية لمستقبل الوجود، وهو يرىٰ أن الإنسان يسير بالضرورة إلىٰ مكان سيء، وسيصله لا محالة، وأن الكون بل كل شيء سينتهي في وقتٍ ما، ومع ذلك فإن دور الفنان يتمحور حول إقناع الناس أن الحياة تستحق أن تعاش، وهي مهمة صعبة بطبيعة الحال -وفقًا للمعطيات السالفة-، ولذلك يقترح تقنية «التشتيت» كحلّ لهذه المعضلة، ويقول إن انشغاله الشخصي بصناعة الأفلام، والتعامل مع المشكلات الفنية، كالتفكير في كيفية إتقان شخصيات الفيلم لمشهد معين تفيد -مع تفاهتها- في تشتيت النفس عن التفكير في المأزق الوجودي، فصناعة الأفلام تشتيت رائع، ويقول: «إن الأمر كذلك بالنسبة للممثلات في الفيلم، فهن منخرطات في أجواء العمل، وهذا الانغماس يكفل لهن تحقيق التشتيت، لولا ذلك العمل لكنّ في منازلهن يتأملن: متىٰ أموت؟ ولماذا؟ ماذا سأفعل إذا مات من أحبّ؟ هل سأصاب بالصلع؟الخ. ومن ثمّ يصبن بألوان الاكتئابات المضنية».

ربما تبدو إجابة آلن ساخرة أو شخصية نوعًا ما، إلا أنها تمثّل أسلوبًا منتشرًا في الموقف من سؤال المعنىٰ في الثقافة المعاصرة، بل إن المشهد الإعلامي والتجاري والاستهلاكي المعاصر يسهم في تكريس هذا الأسلوب التجنبّي، ففي أواخر السبعينيات لاحظ عالم الاجتماع الإنجليزي ستانلي كوهين

---

(١) كان ذلك في مؤتمر صحافي أقيم علىٰ هامش «مهرجان كان» السينمائي عام ٢٠١٥م.

(ت٢٠١٣م) وزميلته لوري تايلور سمة «الهروب» الطاغية علىٰ الحياة الغربية، وقالا: «كل ما حولنا وفي كل ما يقدّم لنا -من لوحات الإعلان الضخمة، إلىٰ رفوف الكتب، إلىٰ التسجيلات وشاشات التليفزيون-؛ إنما يشير في كل لحظة إلىٰ فانتازيا الهروب. هي ذي الحياة التي كتب لنا أن نعيشها، شخصيات منقسمة؛ حيث تمزق دروب الفرار إلىٰ واقع آخر حياتنا الخاصة باستمرار»[١].

والصنف الثالث من الإجابات تلك التي تطرح قيمة أو معنىٰ أو إطارًا عامًا يتوفر من خلاله معنىٰ الحياة، وهي إجابات غزيرة لا يمكن حصرها علىٰ وجه التفصيل، إلا أنه يمكن دمجها وتصنيفها وإعادة معظمها إلىٰ سبع إجابات رئيسية تقريبًا[٢] هي:

(١) مساعدة الآخرين، (٢) خدمة الإنسانية، بالانخراط في مهمة أو قضية تخدم البشرية، لأجل جعل العالم أفضل[٣]، (٣) السعادة الفردية[٤]، (٤) تحقيق

---

(١) بواسطة: ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة - بحث في أصول التغيير الثقافي، ص٣٥١، ترجمة محمد شيا، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٠٥م.

(٢) انظر: جوليان باجيني، مصدر سابق، الفصل الرابع وما بعده. وحول بعض الإجابات الثانوية التي لا تحظىٰ بالشيوع والأهمية؛ انظر: وليام هوكنج، معنىٰ الخلود في الخبرات الإنسانية، ص١٠١-١٠٩، ترجمة مترىٰ أمين، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٥م.

(٣) «جعل العالم أفضل» ربما هو أشهر شعار شائع للتعبير عن أحد المعاني الأساسية للحياة في الثقافة المعاصرة، ويتردد بكثافة -مملة- في اللقاءات والحوارات العامة، وفي المحاضرات التحفيزية، وفي الأفلام والروايات وغيرها، ومع خلو الشعار من المضمون الحقيقي تقريبًا، ومع كونه لا يتأسس علىٰ دافعية واضحة، إلا أنه يتناسب تمامًا مع المزاج الليبرالي السائد؛ حيث ينطوي علىٰ اختلاق غاية دنيوية مبهمة، ولا يحمّل أي توجّه ولا أيديولوجية من أية نوع، ولا يتضمن أي محتوىٰ عقائدي جماعي.

(٤) يبدي باسكال بروكنر انزعاجه من تحوّل السعادة والبحث عنها في العقود الأخيرة إلىٰ دافع ضاغط علىٰ الفرد ومؤرق له، فتحولت السعادة من كونها «حقًا» إلىٰ أن أصبحت «واجبًا»، ويفسّر ذلك بكون الثقافة الأوروبية متشبعة بالمسيحية، «فالتهويل المسيحي حول خلاص النفس وهلاكها، تحوّل إلىٰ تهويل علماني حول النجاح والإخفاق» بواسطة: فريدريك لونوار، مصدر سابق، ص١٣٠-١٣١.

النجاح المادي، والتفوق المعنوي، (٥) الاستمتاع باللحظة الحاضرة، (٦) التجرّد من الذات وتحرير النفس، (٧) الحبّ، حب الشريك أو الأبناء؛ فكثير من المعاصرين يتفقون مع قول هيغل (١٨٣١م): «عندما نجد امرأة ومهنة؛ فإننا نكون قد فعلنا كل شيء بشأن المسائل التي تطرحها الحياة»[١]، وهذا يدفعنا إلىٰ إضافة العمل أو المهنة ضمن هذه الإجابات، «فمن خلال العمل يسجل الفرد حضوره الزمني المكاني والفكري في هذا الوجود؛ وكما يقول فنست كولوجاك إن مشكلة البطالة ليست في أنك لا تملك منصبًا، وإنما ماذا تفعل في هذه الحياة»[٢]، بيد أن مفهوم العمل المعاصر لم يعد كما كان في السابق، حيث ارتبط العمل بصورة نمطية بالفلاحة، أو الوظائف العمالية في المصانع التي انتشرت مع بدايات الثورة الصناعية، فقد شهدت العقود الأخيرة تضخمًا كبيرًا في قطاع الخدمات، حتىٰ أصبح هو المهيمن علىٰ مفهوم المهنة أو العمل، والأهم من ذلك أن هذا التحوّل رافقه تراجع واضح في العمل البدني، وقيمته، وتصاعد في أهمية العمل الذهني، والنشاط في مجال العلاقات الاجتماعية، وهي المجالات التي تحرك مساحة واسعة من قطاع الخدمات، ومن ثمّ تحدد ماهية الوظائف وأهداف المهن الجديدة، ونظرًا لهذه التحولات وتغير المعايير والاشتراطات ومتطلبات سوق العمل وتعقيداته، وتعذّر الانعتاق من أفق البنية الرأسمالية للاقتصاد؛ فإن «فقدان منصب العمل حاليًا يهدد أسس وجود الفرد وحياته اليومية»[٣].

لن أقف كثيرًا مع هذه الإجابات الآن، ولكني أود تسجيل ثلاث ملاحظات بشأنها، **الملاحظة الأولىٰ** تتصل بتصنيف هذه الإجابات إلىٰ إجابات فردانية،

---

(١) بواسطة: لوك فيري، الإنسان المؤله، ص١٤.

(٢) قويدر سيكوك وبلهواري بلحاج، العمل - المعنىٰ والمكانة في عالم متغيّر، ص١٢٠، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، الصادرة عن كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة محمد خيضر بسكرة، ع١٠، يونيو ٢٠١٤م.

(٣) المصدر السابق، ص١٢٢.

وأخرىٰ ذات منزع جماعي، فمعنىٰ الحياة في الإجابات الفردية يتعلق بالشأن الذاتي المحض كالنجاح الشخصي، والسعادة الفردية، والاستمتاع باللحظة الحاضرة، والحبّ والعلاقة الغراميّة، وفي الإجابات ذات المنزع الجماعي يتعلق معنىٰ الحياة في الاتصال مع الذوات الأخرىٰ، كمساعدة الآخرين، أو الانخراط في عمل تطوعي، وما إلىٰ ذلك.

وتحظىٰ الأعمال التطوعية «الإنسانوية» بأهمية خاصة في الزمن المعاصر، باعتبارها مصدرًا أساسيًا للمعنىٰ، لاسيما مع تلاشي المصادر الأخرىٰ، ويعبّر عن ذلك أحد رؤساء منظمة «أطباء بلا حدود»[١] الذي يبدو أنه ضاق ذرعًا بالنقاشات المشروعة للتضاربات الأخلاقية والسياسية التي تخصّ عمل المنظمات التطوعية الدولية:

> «*فيما وراء الجدالات الصاخبة حول النظام العالمي الجديد، وحول صلف الأقوياء، وكونية الأخلاق، وفيما وراء تخوّفات ممارسي العمل الإنساني؛ فإن هؤلاء [المتطوعين] يعرفون بأن اختيارهم لهذا العمل* ***إنما يضعهم بين آخر محظوظي الحداثة: أولئك الذي استطاعوا أن يعطوا لحياتهم معنىٰ***»[٢].

وهذا الانقسام الظاهري -بين الإجابات الفردية والجماعية- ينبغي أن لا يدفعنا إلىٰ افتراض وجود تباين حقيقي بين أنواع الإجابات من هذه الناحية، فالواقع أن الإجابات الحداثية المعاصرة بشأن المعنىٰ تؤول أخيرًا إلىٰ الشأن الفرداني، فحتىٰ مساعدة الآخرين، أو ما يسمىٰ بالعمل «الإنساني»، أو التطوعي إنما يمارس لما ينطوي عليه من تغيير الروتين اليومي للفرد، والابتعاد عن رتابة

---

(١) وهي منظمة غير حكومية، تأسست عام ١٩٧١ في باريس علىٰ يدّ مجموعة من الصحفيين والأطبّاء، وتهدف إلىٰ مساعدة المتضررين في الحروب والأوبئة والكوارث أو المحرومين من الرعاية الصحية حول العالم. انظر موقع المنظمة الرسمي: https://www.msf.org/ar

(٢) بواسطة: لوك فيري، الإنسان المؤله، ص١٧١-١٧٢.

الحياة اليومية، وتحصيل اللذة النفسية الشخصية بالعطاء، أو نحو ذلك من الغايات الأرضية البحتة، فهذه «الإنسانوية» التطوعية تفتقر للأساسات الأخلاقية الصلبة، لفقدان الإيمان بغايات تقع خارج هذا العالم، فيصبح الآخر -نتيجة لعلمنة الدوافع والغايات- وسيلةً لتحقيق معنىٰ الحياة لذات المتطوّع «الإنسانوي»، وهذا الفخّ أعنىٰ «تحقيق المعنىٰ بواسطة الآخر» حذّر منه بعض الفلاسفة، كما أشار له هيغل تحت ما يسميه «اللامتناهي السيء»، ويعني بذلك «الحاجة إلىٰ البحث الدائم عن المعنىٰ في غيرية هاربة دائمًا»، لتبدو هذه الممارسة وكأنها محاولة «لتبرير الذات ببؤس الآخرين»، أو استخدام بؤس الآخرين كذريعة لإخفاء بؤس الذات[1].

وهناك تصنيف آخر يمكننا تسليطه علىٰ تلك الإجابات، يتعلق بعلاقة المعنىٰ بنمط الحياة اليومية أو صلة الإجابة بواقع الفرد الوجودي؛ فالإجابات المذكورة تنقسم -تبعًا لذلك- إلىٰ إجابات ترىٰ أن حياة الفرد الحالية أو اليومية كافية لتحقيق الامتلاء والعمق، أو التحقّق بالمعنىٰ (الاستمتاع باللحظة الحاضرة مثلًا)، بينما تعترف الإجابات الأخرىٰ -ضمنيًا- بافتقار الحياة اليومية للمعنىٰ، وتقترح شيئًا آخر يتجاوز النطاق العادي لحياة الفرد (كالانخراط في عمل تطوعي أو تحرير الذات والوعي)، لكن هذا المقترح يبقىٰ -مع ذلك- دنيويًا ومحايثًا[2]؛ أي يقع داخل العالم المنظور، وهذه هي **الملاحظة الثانية**.

وتتعلق **الملاحظة الثالثة** -وهي الأهم- بمآل هذه الإجابات الأرضية، فإن التبصّر في حقيقتها يقودنا إلىٰ تبيّن الخلل الذي يهدد فاعليتها وكفاءتها، فهي تتأرجح بين أن يكون بلوغها مستحيلًا (كالتجرّد من الذات وتحرير النفس)، أو أن استدامتها علىٰ جهة الكمال مستحيلة (كالسعادة الفردية، والنجاح المادي، والاستمتاع باللحظة الحاضرة، والحب)، وهذا ينطبق علىٰ الإجابات الدنيوية

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص١٧٢-١٧٣.

(٢) انظر: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص٩٤٩.

جميعًا، لذا يعلّق الفيلسوف الأمريكي وليام هوكنج (ت١٩٦٦م) علىٰ هذه الوضعية المؤسفة بالقول إن «كل ما يرجىٰ منه إضفاء المعنىٰ علىٰ الحياة ينتهي إلىٰ هدم المعنىٰ»[١].

❀ ❀ ❀

والخلاصة أن معنىٰ الحياة هو تفسير وجود الإنسان، وغرض حياته، ودلالة أفعاله، ومعاناته، وأن الإنسان مهما تجاهل هذا «المعنىٰ» وأعرض عن آثاره، فستضطره الآلام والمعاناة، وسيدفعه الضجر والملل، إلىٰ العناية بجوابه، فإن تمادىٰ استوقفه الموت وأماراته ولا بد.

وقد رأينا أن سؤال المعنىٰ لم يكن يمثل أزمة عامة في الحقب السابقة، وإنما ظهر تخصيصه بالحديث والبحث والاشتغال النظري والتطبيقي في معالجته، وتقصي آثاره؛ بسبب الانقلاب الحداثي علىٰ القيم الدينية، وتبدّل البنية الثقافية، وحاضنتها الاجتماعية، الذي توّج أخيرًا بسيطرة النموذج الليبرالي في العقيدة والسلوك، لتنزوي الأسئلة الوجودية إلىٰ الحيز الخاص، بعد «تطهير» المجال العام من «شمولية» الرؤىٰ الدينية، والعقائد الكنسية.

ولكون سؤال المعنىٰ يستحيل تجاهله بصورة عامة؛ انشغلت جملة من الكتابات المعاصرة بمحاولة معالجته بطرق شتىٰ، فبعض الأطروحات المتعصّبة ذات الميول الإلحادية نفت مشروعية سؤال المعنىٰ الوجودية أساسًا، بل حاولت المكابرة بتطبيع العدمية ووسمها بالسمة البطولية، وبعضها رفض حقيقته الوجودية، أو تشكّك في ضرورته الحياتية. وتهرّبت إجابات أخرىٰ من الإلحاح الوجودي للسؤال؛ إما بإعادة تفسيره بما يؤول إلىٰ نفي المعنىٰ، أو بالتشتيت وأساليب الإلهاء الذاتي.

---

(١) انظر: وليام هوكنج، مصدر سابق، ص١١٠-١١١.

أما بقية المعالجات الحداثية فقد حاولت تقديم إجابات عديدة، ومع تنوعها إلا أنها تشترك جميعًا في كونها معلمنة ودنيوية، خذلتها أيديولوجيات الضلالة عن رفع البصيرة إلىٰ السماء.

الفصل الأول

الأنا في العقود الأخيرة

«إن الثقافة الحداثية هي ثقافة الشخصية
بامتياز، ونقطة ارتكازها هي الأنا»[1]

(عالم الاجتماع الأمريكي دانييل بيل ت٢٠١١م)

(١) بواسطة: جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ - الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ص٨٧، ترجمة حافظ إدوخراز، نشر مركز نماء، ط١ ٢٠١٨م.

بعد أن وضعت الخطوط العامة لحقيقة معنىٰ الحياة، وألمحت إلىٰ بعض الإجابات المعاصرة عن سؤال المعنىٰ، أخصّص هذا الفصل لرسم خارطة تمهيدية للظروف التي تأزّم ضمنها سؤال المعنىٰ، وقبل ذلك أشير في فقرة تمهيدية إلىٰ (١) بدايات ظهور الارتباكات النفسية والهوياتية في الحداثة، وبعض مظاهر الآلام والمآزق النفسية الشائعة في العقود الأخيرة، ثم أنتقل للحديث عن لحظتين مهمتين في القرن العشرين تكشفان عن طبيعة التحوّل -أو الانقلاب- في النموذج الثقافي والاجتماعي المعاصر للهوية والذات والعلاقات، اللحظة الأولىٰ منهما تناقش (٢) تطور المناهج العلاجية النفسية (العلاج النفسي الوجودي تحديدًا)، بينما تناقش اللحظة الثانية (٣) بروز «أزمة المراهقة»، ثم أواصل الكشف التفصيلي لملامح (٤) فردانية تحقيق الذات، وأختم (٥) بتحليل مفيد لعالم الاجتماع آلان إهرنبرغ يصل بين انتشار ظاهرتي الكآبة والإدمان ونموذج الفردانية المعاصرة، مشيرًا إلىٰ دلالات ذلك في سياق أزمة المعنىٰ.



(١)

ينتقل سان برو بطل رواية «إيلويز الجديدة» المنشورة عام ١٧٦١م لجان جاك روسو (ت١٧٧٨م) إلىٰ المدينة قادمًا من حياة الريف، وبعد إقامته بضعة أشهر يكتب إلىٰ عشيقته جولي واصفًا مشاعره بقوله:

«بدأت أحسّ بالسُكْر الذي تقذفك فيه هذه الحياة القلقة الصاخبة، فبهذا الحشد من الأشياء التي تمرّ أمام عيي، أحسّ بالدوار. ومن بين كل الأشياء التي تدهشني ***ليس هناك ما يسند قلبي،*** *ولكنها مجتمعة تقلّب مشاعري، حتىٰ* ***أنني أنسىٰ ما أكونه وإلام أنتمي***»[1].

يرصد روسو في هذه الرواية الآثار المبكرة للعملية الانتقالية الكبرىٰ التي سميت بـ «الحداثة»، ففي أثناء القرون الأخيرة تبلورت تدريجيًا مسيرة تحولات شاملة اجتاحت مجمل مناطق العالم، واستهدفت العقائد الدينية، والبنىٰ الثقافية، وأنساق الاجتماع البشري، وأنماط العلاقة بالزمان والطبيعة. وقد نشأت هذه التحولات نتيجة لمسلسل طويل من تبدلات النماذج المعرفية في العلوم الطبيعية والفلكية والفيزيائية -التي أثّرت في تغيّر التصورات عن الكون وموقع الإنسان-، وانتقالات التصنيع وثورة الإنتاج التقني، وانحسار الريف وتضخّم المدينة والنمو الحضري، وتسارع وتيرة الحياة عمومًا، وتصاعد الهجرة، والثورات

---

(١) بواسطة: مارشال بيرمن، كل ما هو صلب يتحول إلىٰ أثير - تجربة الحداثة وحداثة التخلف، ص٤٠-٤١، ترجمة فاضل جتكر، نشر دار كنعان، ط١ ٢٠١٥م.

الديموغرافية، وانفجار أنظمة الاتصال الجماهيري، ووسائل المواصلات، وتزايد سطوة الدولة القومية، وعولمة السوق، وغير ذلك[1].

يمكننا أن نتلمّس -في الاقتباس السابق- ملمحًا أوليًا لافتًا لنمط سيصبح مألوفًا في إحساسات الفرد الحداثي، أعني الشعور بالتيه الوجودي الذي أحسه سان برو بعد مدة من سكناه في مدينة حديثة أو حداثية؛ لا يتعلق الأمر بمحض الانتقال للسكن في المدينة[2]، بل في ذلك التزامن المترابط للتغيّرات الصناعية والاجتماعية والثقافية التي تتكثّف وتسيطر علىٰ الحواضر الحداثيّة، وتشكّل وعي الفرد الحديث بالعالم وبذاته، فالمدينة الحديثة ليست تكوينات معماريّة ساكنة فحسب، بل بنية اتصال وانفصال رمزي، ومساحة تقاطعات سياسية، وتنقلات اجتماعية، وإطار عمل للالتزامات العقائدية؛ تخترق ذات الفرد، وتنتظم هوية المجتمع وآفاقه، وهيكلية اقتصاداته، وآليات اشتغال ثقافته الداخلية.

وستعاود بعض هذه الأحاسيس الظهور بعد ذلك بقليل في «آلام الشاب فرتر» للأديب الألماني يوهان غوته (ت١٨٣٢م)، وهي رواية رومانسية شهيرة نشرت عام ١٧٧٤م، وهي مستوحاة من سيرة غوته إلىٰ حدٍ ما، وتحكي قصة غرام مجهض ينتهي بانتحار العاشق، وفي أثناء الرواية يشير فرتر -في التقاطة

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٣٨.

(٢) لا شك في أن تآكل الريف من سمات التحديث الرئيسية؛ فقد انخفض عدد سكان الأرياف في الدول الغنية منذ بدايات الثورة الصناعية، وتزايد هذا الانخفاض في القرن العشرين وشمل معظم دول العالم، ففي عام ١٩٦٠م بلغت نسبة عدد سكان الأرياف ٦٦% من مجمل عدد سكان العالم، وخلال عقود -وتحديدًا في عام ٢٠١٨م- اقتربت النسبة من ٤٤%، وذلك وفقًا لتقديرات خبراء البنك الدولي، المبنية علىٰ تقرير «آفاق التحضر في العالم»، الصادر عن الأمم المتحدة عام ٢٠١٨م، انظر موقع البنك الدولي علىٰ الرابط: www.worldbank.org، والكثافة السكانية العالية في المدن تؤدي إلىٰ ضعف الرقابة الجمعية، وتراخي الروابط الشخصية، ولتحليل كلاسيكي لدور التوسّع المديني في تطور الفردانية؛ انظر: إميل دوركهايم، في تقسيم العمل الاجتماعي، ص٣٧٠-٣٧٢.

معبّرة- إلىٰ أنه «فَقَد القدرة علىٰ جعل العالم جميلًا ومنتظمًا»[1]، والرواية تشخّص -كما يشير بعض النقاد- حالة الفرد الحداثي أو إنسان القرن التاسع عشر، والمعنىٰ الرمزي لانتحار فرتر ناتج عن «إخفاق الرؤية [الحداثية] الخاصة بكوْنٍ منتظم، ومجتمعٍ له معنىٰ»[2].

ويبقىٰ التساؤل الهام ما الأفكار وقواعد السلوك والأنساق الاجتماعية والنماذج الثقافية التي تجعل الفرد (سان برو وفرتر كنماذج متخيّلة) يشعر بهذا النوع من الإحساسات الجديدة، التي تعتقد بقبح العالم وعبثيته، وتملأ النفس بالأسىٰ أو الإحباط، والقلق الصاخب، وتربك الذات والهوية إلىٰ هذا الحدّ؟.

والحال أن هذه الانطباعات النفسية تراكمت وتعمّقت مع مرور الوقت، وفي وقت لاحق عبّر عن إحساسات مشابهة الشاعر والناقد الإنجليزي ماثيو أرنولد (ت١٨٨٨م) -وهو من رموز الثقافة الغربية في القرن التاسع عشر- الذي يقول واصفًا نفسه أنه:

> *«رجل يفتقر إلىٰ هويّة عميقة، ويعاني من الارتباك والملل، واضطراب المشاعر، وضحالة الوجود، وعدم الرضا عن مساعيه الخاصة، وحالة من الهوان؛ نتيجة غياب أي سلطة مقنعة للحياة الروحية»*[3].

ويلاحظ المؤرخ بارك هونان (ت٢٠١٤م) أن هذا الشعور المأساوي ليس ناتجًا عن معاناة مادية، أو مشاقّ بدنية، وإنما تولّد عن أمر آخر، ويعبّر عنه بالقول: «لا يكمن البؤس في الزمن الحاضر في شدة معاناة البشر، ولكن في

---

(١) موريس بيكام، ما بعد الرؤية المأساوية - البحث عن الهوية في القرن التاسع عشر، ص٩٥، ترجمة أديب شيش، نشر دار التكوين، ط١ ٢٠١٢م.

(٢) المصدر السابق، ص٩٤.

(٣) بواسطة: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص٥٤٦.

غياب المعاناة والمتعة والإحساس بتاتًا وبعمق . . . إن مرض العالم في انفصاله عن ذاته»[١].

وهذا الانفصال عن الذات أخذ في الاتساع والانتشار، ولم يقتصر علىٰ الشعراء والنخب المثقفة، الأكثر احتكاكًا وانفعالًا بالأفق الحداثي، لذا يرىٰ الفيلسوف الأمريكي مارشال بيرمان (ت٢٠١٣م) في تعليقه علىٰ بطل رواية روسو -الذي أشرتُ إليه آنفًا- أن سان برو يعد نموذجًا للإحساس الذي شاع في زمن الحداثة، و«إن جو القلق والاضطراب، والذهول النفسي والسُكْر، جو اتساع الإمكانيات التجريبية، وتدمير الحدود الأخلاقية والروابط الشخصية، جو توسّع الذات، والانحدار أو الانحطاط الذاتي؛ هو الجو الذي تولد فيه حساسية الحداثة»[٢].

تتسم الحداثة بارتكازها علىٰ جدلية ملتبسة تعتمد علىٰ الهدم والبناء، والتحولات السريعة، والانقلابات المتكررة، والتدمير «الإبداعي» المزمن للأشياء وللعلاقات والذوات والهويات بغية خلق بدائل جديدة دائمًا، وتحقيق «المواكبة» لشيء غامض، يصعب تحديده أو وصفه، ففي جوهر هذه «الإحساسات الحداثية» عداء دائم للثبات، والتمركز، والرسوخ، ورغبة مستمرة بالتجريب، والتغيّر، والتنويع، والتنقل، وتثوير للإمكانيات والخيارات، ولوصف هذه الجدلية يستعير بيرمان -مستلهمًا عبارة ماركس في «البيان الشيوعي»- فكرة الاضمحلال والتبدّد التي تسم الحداثة، فقدر «كل ما هو صلب -في الحياة الحديثة- أن يذوب ويتحول إلىٰ أثير»؛ «فالمحرك الداخلي للاقتصاد الحديث وللثقافة التي تنبثق من هذا الاقتصاد يعدم كل ما يبدعه من بيئات مادية، ومؤسسات اجتماعية، وأفكار ميتافيزيقية، ورؤىٰ فنية، وقيم أخلاقية، وذلك في سبيل الاستمرار اللانهائي في عملية خلق العالم من جديد. وهذه الاندفاعة تجرّ أبناء الحداثة وبناتها إلىٰ

---

(١) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٢) مارشال بيرمن، مصدر سابق، ص٤٢.

فلكها، وتجبرنا جميعًا على اقتحام مسألة اكتشاف ما هو أساسي، وذو معنى، وما هو حقيقي وواقعي في الدوامة التي نعيش فيها ونتحرك»[1]، ويلّخص السمة الأبرز -ربما- للحالة الحداثية التي تتسيّد عالم اليوم بقوله:

> «*أن تكون حداثيًا يعني أن تمارس الحياة الشخصية والاجتماعية كما لو كنت في دوامة، أن تجد عالمك وذاتك في حالة دائمة من التفكّك والتحلّل والتجدّد، من الألم والمعاناة والصعوبات، من الغموض والتناقض*»[2].

ومع مطالع القرن العشرين أخذت عملية الحداثة -كما وصفت في مطلع هذه الفقرة- بالتجذرّ والاندفاع أكثر فأكثر، وانعكس ذلك على وعي الأفراد في صورة إحساسات جديدة، وشعور «حديث» بالزمان والمكان، ففي حدود عام ١٩١٠م -كما يذكر عالم الاجتماع هنري لوفيفر (ت١٩٩١م)- تعرّض موقع الحسّ المشترك، والمعرفة، والممارسة الاجتماعية، والسلطة السياسية إلى التمزّق[3]، فأخذ التفكك والتغيّر المتصاعد يجتاح المجالات العلمية والاجتماعية والسياسية منذ ذلك الحين، وبصرف النظر عن دقة التعيين التاريخي، إلا أنه من المؤكد أن ذلك كان في حدود الفترة من نهاية القرن التاسع عشر إلى آخر الربع الأول من القرن العشرين، فقد شهدت هذه الفترة تحولات متسارعة -ففيها نشر أينشتاين «النظرية النسبية»، واكتشف المذياع ونظام الاتصال اللاسلكي- وتغيرات ضخمة في «الممارسات المكانية والزمانية، والتي تضمنت فقدانًا للهوية مع المكان، وانقطاعًا جذريًا متكررًا عن أي معنى للتواصل التاريخي»[4].

---

(١) المصدر السابق، ص٤٦١.

(٢) المصدر السابق، ص٥٥٠.

(٣) بواسطة: ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة - بحث في أصول التغيير الثقافي، ص٣١٠، ترجمة محمد شيا، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٠٥م.

(٤) ديفيد هارفي، المصدر السابق، ص٣١٧.

ويلاحظ عالم الاجتماع الألماني جورج زيمل (ت١٩١٨م) أن هذه التحولات رافقها ظهور الاهتمام بمواقع الآثار التاريخية والدينية؛ بدافع الرغبة في معالجة نتائج التبدلات السريعة التي تجتاح الهوية والتاريخ والمعنىٰ؛ فهذه الآثار «تساعد في ترسيخ هويتنا المهتزّة وسط عالم يتحوّل بسرعة»[1]. سأعود إلىٰ آثار تحولات الزمان والمكان علىٰ المعنىٰ في الفصل الثامن بإذن الله، وأكتفي هنا بالإشارة إلىٰ أن هذا الانقلاب الذي طال مساحات كبيرة في الوجود الحضري الزماني والمكاني؛ تعمّق وشمل حتىٰ ذوات الأفراد وهوياتهم.

ومع توسّع الحريات الفردية في النصف الثاني من القرن العشرين، وسيادة الفردانية الاجتماعية والأخلاقية؛ ازدادت وتيرة هذه التحوّلات علىٰ نحو ملموس، لينبثق عالم جديد، أشار له المؤرخ البريطاني البارز إيرك هوبزباوم (ت٢٠١٢م) بعبارة بليغة، يقول:

> ***«لقد انتهت العصور الوسطىٰ بالنسبة إلىٰ ٨٠٪ من البشرية -علىٰ نحو مفاجئ- في الخمسينات، وربما كان من الأفضل القول إنهم شعروا أنها انتهت في الستينيات»***[2].

(٢)

ولتتبع هذا التحوّل وتحليل بعض جوانبه سأتناول أولًا موضوعين نلج من خلالهما إلىٰ تحديد بعض ملامح التغيّر في النموذج الثقافي للذات والهوية، وعلاقته بأزمة المعنىٰ.

---

(١) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٢) اريك هوبزباوم، عصر التطرفات، ص٥٠٩، ترجمة فايز الصياغ، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١١م.

الموضوع الأول: يخصّ تطورات النموذج العلاجي في الحقل النفسي.

والثاني: يتعلق بظهور أزمة «المراهقة».

في منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين يرصد الفيلسوف الأمريكي وليام هوكنج (ت١٩٦٦م) الاهتمام المتزايد الذي أخذ يحظىٰ به العلاج النفسي حينها، ويذكر أن الناس في بحثهم عن معنىٰ حياتهم لم يعودوا يذهبون -في الأغلب- إلىٰ رجل الدين ولا الفيلسوف، وإنما يستشيرون المحلّل النفسي[1]، ولكن الحال لم يكن كذلك دائمًا، فقد ارتبط تطور النماذج العلاجية في الحقل النفسي بتقلبات الواقع الاجتماعي والثقافي في الغرب الأوروبي والأمريكي، وتعدد المحاولات النظرية والتطبيقية لمعالجة الأزمات النفسية المختلفة، ففي مستهل القرن العشرين رأىٰ سيجموند فرويد (ت١٩٣٩م) أن ما يقف خلف أغوار الاضطرابات الهيسترية والعصابية[2] هو صعوبة تقبّل الشخص لدوافعه الغريزية، وهي نتيجة للصراع بين نوازع الفرد الجنسية والتابوهات الاجتماعية، وفي وقت لاحق في عام ١٩٢٠م رأىٰ المحلل النمساوي أوتو رانك (ت١٩٣٩م) أن الجذور المتأصلة في مشكلات الناس النفسية تتمثل في مشاعر القصور، والإحساس بعدم الكفاءة، والشعور بالذنب، ومع مطلع الخمسينيات من القرن العشرين فصاعدًا ظهرت إلىٰ السطح ألوان مختلفة من الأزمات النفسية، فقد تركزت معظم شكاوىٰ الزوار للعيادات النفسية -في تلك الحقبة فما بعدها- علىٰ موضوعات متقاربة تدور حول فقدان الشعور بالأنا، أو الإحساس بالفراغ، أو الركود، أو انعدام المعنىٰ، أو فقد احترام الذات[3]، وتضاءلت شكاوىٰ المرضىٰ القديمة من الخوف وأنواع الهوس

---

(١) انظر: وليام هوكنج، مصدر سابق، ص١١٥.

(٢) العصاب (Neurosis) في التحليل النفسي: خلل نفسي تكون أعراضه تعبيرًا رمزيًا عن الصراع النفسي الذي يستمد جذوره من تاريخ طفولة الفرد، ويشّكل تسوية ما بين الرغبة والدفاع.
انظر: جان لابلانش وج. بونتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، ص٣٢٩، ترجمة مصطفىٰ حجازي، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٣ ١٩٩٧م.

(٣) تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٦٢، بتصرف.

والهستيريا التي كانت تسيطر علىٰ بدايات نشأة التحليل النفسي منذ أواخر القرن التاسع عشر، وأضحت معاناة الأفراد -عمومًا- تتكاثر حول «اضطرابات الشخصية»[١]، فقد **أصبحت معظم الآلام النفسية تنبع من «رعب العجز» أو فائض الإمكانات؛ بسبب فقدان «الإطار الإدراكي والمعيار الأساسي لتقويم خيارات الحياة واستراتيجياتها»**، بعد أن كانت تصدر عن «رعب الذنب» بسبب كثرة الكوابح، وخشية التهمة بكسر قواعد المجتمع[٢].

وقد كان العديد من المعالجين النفسيين علىٰ وعي مبكر وكافٍ ببعض مظاهر هذا التحوّل ومسبباته[٣]، فقد كتب أحدهم وهو رولو ماي (ت١٩٩٤م) في أوائل الخمسينيات من القرن العشرين: «إن مشكلة الناس الرئيسة في العقد الوسيط من القرن العشرين هي في **الخواء**. لا أعني بقولي هذا أن كثيرًا من الناس لا يعرفون ماذا يريدون فقط، وإنما هم كذلك ليست لديهم فكرة واضحة بما يحسّون»، ورأىٰ أن هذه الحالة تنتج عن شعور الأفراد «بأنهم عاجزون عن أن يفعلوا أي شيء له أثره الإيجابي في حياتهم الخاصة بهم، أو فيما يخص العالم من حولهم»[٤].

---

(١) جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ، ص٨٠. وقد كانت مهمة المحلل النفسي في البداية -كما يقول إيريك فروم- علاج «المخبولين»، ومن يعانون أمراضًا شديدة تعيقهم اجتماعيًا، وكانت الصعوبات النفسية التي دون ذلك يقع علاجها علىٰ عاتق رجل الدين، أو طبيب الأسرة، فلم يكن الشعور بالوحدة، أو بالقلق، أو فقدان متعة الحياة؛ تصنّف أمراضًا يختص بها هذا الحقل العلاجي الجديد، وإنما حدث ذلك في وقت لاحق. انظر: إيريك فروم، أزمة التحليل النفسي، ص٢٠، ترجمة محمود الهاشمي، نشر دار الحوار، ط١ ٢٠١٢م.

(٢) انظر: زيغومنت باومان، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ص٧٧، ترجمة سعد البازعي وبثينة الابراهيم، نشر هيئة أبوظبي - مشروع كلمة، ط١ ٢٠١٦م.

(٣) انظر: رولو ماي وإرفين يالوم، مدخل إلىٰ العلاج النفسي الوجودي، ص٥١، ترجمة عادل مصطفىٰ، نشر دار رؤية، ط١ ٢٠١٥م.

(٤) رولو ماي، البحث عن الذات، ص١٩-٢٢، ٣٢، ترجمة عبد الجسماني، نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١ ١٩٩٣م.

ولإلقاء مزيد من الضوء على مظاهر هذه الأزمات النفسية الجديدة التي يكابدها الإنسان المعاصر أقف مع عرضين وصفيين لجوانب من هذه المعاناة كما تظهر في العيادات النفسية، الأول كتبه المحلل النفسي أوتو كيرنبيرغ (و١٩٢٨م) في مطلع الثمانينيات، يقول:

«*هناك مرضى يصفون خبرتهم الذاتية المؤلمة والمزعجة بأنها إحساس بالخواء. في الحالات النموذجية يبدو هذا الخواء وكأنه النمط الأساسي لخبرتهم الذاتية، نمط يحاولون الفرار منه بالانخراط في أنشطة كثيرة، أو في تفاعلات اجتماعية مسعورة، أو بتعاطي الحبوب والمسكرات، أو محاولة إشباع الغريزة بالجنس والعدوان والطعام*»[1].

والثاني كتبته المعالجة النفسية الألمانية إيديث فرانك ريزر عام ٢٠٠٣م:

«*يأتي عدد كبير من المرضى لجلسات التحليل النفسي، ويكبر هذا العدد يوميًا، وهم يعانون من شعور مزمن بالفراغ، ويربطونه بالإحساس بانقطاع حياتهم.* ***تظهر لهم قصة حياتهم -دون أي منطق ظاهر- متغيرة باستمرار وغير مُرْضِية.*** *يغيّرون مكان عيشهم، ومهنهم، وحتى شريك حياتهم، لكن بلا جدوى... يمارسون عملهم بنجاح، لكنهم لا يشعرون بأنهم حاضرون في الحياة اليومية*»[2].

وهذا التوصيف القادم من أروقة العيادات لا يتعلق بنماذج شاذّة أو أنماط مرضيّة نادرة، بل هو توصيف مكثّف لظواهر منتشرة في المجتمعات الحديثة.

وقد اشتهرت بعض المعالجات النفسية التي وصفت بالاتجاهات الإنسانية

---

(١) بواسطة: تود سلون، مصدر سابق، ٢٤٢.

(٢) بواسطة: راينر فونك، الأنا والنحن - التحليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة، ص٢٠٨-٢٠٩، ترجمة حميد لشهب، نشر جداول، ط١ ٢٠١٦م.

في علم النفس الحديث، حيث انشغلت بفحص تلك الظواهر التي أصبحت شائعة وتحليلها، واقتراح برامج علاجية لمن يعانون من أحاسيس الوحدة، والعزلة، والاغتراب، والاكتئاب، ونحو ذلك.

ومن أشهر هذه المعالجات ما يعرف بالعلاج النفسي الوجودي (Existential Therapies) الذي ظهر منذ مطلع الستينيات في الولايات المتحدة مع كتابات رولو ماي، وإرفين يالوم، وإرنست إنجل، وآخرين. وترىٰ هذه الطريقة في المعالجة -باختزال شديد- أن الأزمات النفسية الحالية برزت بسبب تفسّخ المنظومات والتقاليد التاريخية والثقافية وتخلخلها، في الأسرة، والدين، والحب، والزواج، والعلاقات، والعمل[1]، وأن الذات المعاصرة لم تعد تحتمل وجودها، لأنها تشعر أن حياتها لا معنىٰ لها، ودور العلاج النفسي يكمن في حثّ العميل علىٰ مواجهة واقع الوجود الإنساني المعاش[2].

وقد تنوعت المناهج الوجودية في المعالجة النفسية، إلا أن أشهرها علىٰ الإطلاق أطروحة «العلاج بالمعنىٰ» التي قدمها المعالج النفسي اليهودي فيكتور فرانكل (ت١٩٩٧م)، ولخّصها في كتابه «الإنسان يبحث عن المعنىٰ» (نشر عام ١٩٨٤م)، وهو كتاب شهير ترجم إلىٰ تسع عشرة لغة، وطبعت منه ملايين النسخ في أنحاء العالم، وقد استنبطها -كما يذكر- من تجربته المريرة في معسكرات الاعتقال النازية، حيث اكتشف أهمية معنىٰ الحياة ودوره المركزي في مقاومة ظروف الاعتقال والتعذيب، بخلاف المواقف العدمية، ومن ثمّ رأىٰ أن علاج الأزمات -التي سبق بيانها- يكون عبر «مساعدة المريض علىٰ أن يجد معنىٰ في حياته»[3]، ولم يكن فرانكل مهتمًا بمعنىٰ معين للحياة، بل غرض المعالجة في

---

(١) انظر: رولو ماي وإرفين يالوم، مصدر سابق، ص١٦٢.

(٢) انظر: ميك كوبر، العلاجات النفسية الوجودية، ص١٨، ترجمة طه ربيع ورانيا شعبان، نشر مكتبة الأنجلو المصرية، ط١ ٢٠١٥م.

(٣) فيكتور فرانكل، الإنسان يبحث عن المعنىٰ، ص١٣٨، ترجمة طلعت منصور، نشر دار القلم، ط١ ١٤٠٢هـ.

نظره إيقاظ قوىٰ الفرد وتكريسها لغايةٍ ما أيًا كانت، لتحقق هذه الغاية الإسناد المعنوي الضروري للذات، وقد رأىٰ بعض الباحثين أن هذه النزعة العلاجية تأثّرت بالخلفية الدينية للمؤلف، وأن كون كل إنسان معنيّ بمهمة معينة في حياته تجد أساسها في التلمود[1]، وفي الأديان السماوية بصفة عامة.

ومن الأطروحات البارزة في المعالجات الوجودية أيضًا الطريقة العلاجية التي اقترحها إرفين يالوم (و١٩٣١م) وهو أشهر المعالجين الوجوديين الأحياء، وتقوم أطروحته -اللادينية- علىٰ حثّ العميل علىٰ مواجهة ما يسميه يالوم الاهتمامات الأربعة القصوىٰ للوجود، وهي الموت، والحرية، والعزلة، وفقدان المعنىٰ[2]، واعتبر أن «جذور القلق الإنساني -الذي يقع معظمه في اللاشعور- ليست دوافع جنسية أو عدوانية، وإنما تنتج عن الوعي بواقع الوجود»، وأن «الأفراد عند أي مرحلة في نموهم قد يواجهون مواقف فاصلة، وهي أحداث أو خبرات طارئة تدفع بالفرد نحو مواجهة وضعه الوجودي في العالم»، ومن ثمّ فعلىٰ الفرد أن يواجه «الاهتمامات الأربعة القصوىٰ»:

أولًا: الموت، وهو مصدر القلق الأولي، فالموت -كما يقول يالوم- «كليّ الوجود، ومن أهميته أن الفرد يستهلك جزءًا كبيرًا من طاقة الحياة لديه في إنكار الموت»، والموت أيضًا المصدر الرئيس للمرض النفسي، ويتمثل العلاج الوجودي في مساعدة العميل علىٰ تقبّل واقع موته المحتوم، و«لا يكتمل أي علاج مكثّف طويل الأمد بدون تناول الوعي والخوف من الموت»، ويرىٰ يالوم أن «التوافق مع الموت قد يساعد العميل علىٰ الحياة كليًا في الحاضر، والتغلّب علىٰ نزعة تأجيل الوجود».

ثانيًا: الحرية، حيث تمثّل حرية الرغبة والإرادة والاختيار مصدرًا عميقًا

---

(١) انظر: ميك كوبر، مصدر سابق، ص١٠٣.

(٢) فمنهجية يالوم تقف علىٰ النقيض من أطروحة فرانكل من هذه الحيثية.

للقلق، والعلاج الوجودي يسعىٰ إلىٰ مساعدة العميل علىٰ اكتشاف حريته وتعزيزها واستخدامها، وتحمّل مسؤولية قرارته.

ثالثًا: العزلة، «فالفرد يشعر دومًا بالوحدة»، و«توجد هناك فجوة غير قابلة للرأب بين الفرد وأي موجود آخر»، والبشر يطوّرون استراتيجيات دفاعية عدة علىٰ مستوىٰ لاشعوري لحماية أنفسهم من الوعي بهذه العزلة الأصلية، وهنا أيضًا يسعىٰ العلاج الوجودي إلىٰ مساعدة العميل علىٰ «تقبّل شعورهم الجوهري بالوحدة»[1].

رابعًا: انعدام المعنىٰ، ويرىٰ يالوم أن «البشر يجب أن يتقبّلوا الفقدان المتناهي للمعنىٰ لوجودهم، فلا وجود لمعنىٰ، ولا هدف كلي في الكون، ولا دلائل للحياة غير تلك التي يضعها الفرد»، وبما أنه لا معنىٰ للحياة، فبإمكان الفرد أن يبتكر معنىٰ شخصيًا لحياته، إما بالانشغال بقضية ما، أو ابتكار شيء ما، ويقترح يالوم علىٰ المعالجين النفسيين أن يتعاملون مع شكوىٰ المرضىٰ من كون «الحياة بلا معنىٰ» بصرامة، وأن يصادقوا علىٰ صحة هذه الشكوىٰ، وأن يساعدوا العملاء علىٰ أن «يغمروا أنفسهم في نهر الحياة»[2].

---

(١) الواقع أن الشعور بالوحدة لا يتوّلد بمجرد الانفصال الحسّي عن الآخرين، فقد توصلت إحدىٰ الدراسات التي فحصت أكثر من ٤٠٠ مقالة تتناول تجربة الوحدة إلىٰ عدم وجود «أي ارتباط بين درجة العزلة الجسدية، وشدّة الشعور بالوحدة». لارس سفيندسون، فلسفة الوحدة، ص٢٥، ترجمة سمية الكعبي، نشر دار منطاد، ط١ د ت. بل الشكاوىٰ الآن تتزايد من التواصل الاجتماعي المفرط بسبب تطورت أنظمة الاتصال والوسائط، وإنما **ينتج الشعور بالوحدة والعزلة -جزئيًا علىٰ الأقل- بسبب فقدان المعنىٰ في العلاقات الاجتماعية، كما هو واقع المجتمعات الحديثة**؛ «فالعزلة في الحياة الجماعية هي اتهام لحضورنا فيها دون إدراك المعنىٰ، فنحن هناك من دون الاعتراف بما يجمعنا، ولذلك تصبح أقل سفاهة اعتراضًا يهدم كل بنيان الثقة». لويجي جوساني، الحس الديني، ص١٣٤-١٣٥، ترجمة سناء فضيل وزملاؤها، نشر أخوية شراكة وتحرر، ط٢ ٢٠٠٧م.

(٢) انظر لما سبق: ميك كوبر، مصدر سابق، ص١٣٥-١٥٠. ومعالجة أزمة المعنىٰ بالانغماس في شؤون الحياة تعتبر نصيحة شائعة في الكتابات الأدبية والروائية وفي الأعمال السينمائية، وهي -في الحقيقة- ليست سوىٰ نصيحة هروبية بالتشتيت كما سبق.

وهذا النموذج العلاجي يعدّ مثالًا معبّرًا يظهر مدىٰ تجذّر العلمنة في المنطق العلاجي للأزمات النفسية، فقد انتقلت التشخيصات التقليدية (الدينية والأخلاقية) لهذه الأزمات المذكورة؛ كالشعور المقلق بالتمزّق الداخلي، والكرب، والفراغ، والعجز، والكآبة المقعدة، والفتور الروحي؛ من مفهوم الخطيئة، والشرّ، والانحراف الروحي؛ إلىٰ مفهوم «المرض»، وأصبحت هذه الآلام الباطنية لا ينظر إليها من منظور الجفاف الروحي الناجم عن نبذ الإيمان والإعراض عن هدايات الله تعالىٰ، فلا تكاد تجد في التحليل النفسي ومعظم أشكال المعالجات النفسية أية إشارة إلىٰ الأبعاد الأخلاقية أو المتعالية، ويتمحور العلاج علىٰ المحاولة الحثيثة لفهم المشاعر المؤذية (قلق، اكتئاب، مخاوف مرضية، شعور بالفراغ أو فقدان المعنىٰ أو الوحدة أو الذنب)، للحدّ من ألمها، وتمكين الفرد من التعايش معها، فهذه الممارسة العلاجية المعلمنة تبدو وكأنها «تزييف للوضع الإنساني»، لأنها «تفترض -بل تتطلّب- رفض التوق إلىٰ المتعالي كالإيمان الديني، أو اتخاذ مسافة منه علىٰ الأقل»[1].

والمهم هنا الإشارة إلىٰ أن ظهور هذا النوع من العلاجات النفسانية كان ردة فعل «علىٰ خسارة الناس -علىٰ صعيد واسع- لقواعد ذاتية باطنية لسلوكهم»[2]، وإذا كانت «الهوية أو الذات تعني -كما يقول عالم النفس غوردون ألبورت (ت١٩٦٧م)- وجود محور مركزي ينظّم إمكانات الفرد النفسية والعقلية نحو هدف معين»، فإن غياب المحور والهدف يبعثر الذات ويفكّك الهوية[3]، ويتعمق هذا الغياب ويزداد خطورة مع اضطراب معنىٰ حياة الفرد أو ضبابيته، وهنا يأتي دور هذه العلاجات وأهميتها، فالفضل في نجاح أشكال العلاج النفسي

---

(١) انظر لما سبق: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص٨٧٢-٨٧٥.

(٢) رولو ماي، بواسطة: نديم البيطار، الحزب الثوري كظاهرة تاريخية حديثة، ص١٧٣-١٧٤، نشر دار بيسان، ط١ ٢٠٠٧م. وعنوان الكتاب لا يدل علىٰ حقيقة مضمونه، فمعظمه يدور حول مظاهر أزمات الحداثة وسياقاتها في الثقافة والمجتمع.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص١٨١-١٨٢.

كافة يعود إلىٰ هذا الاضطراب الشائع في الهوية الذاتية للأفراد، الناجم عن اضمحلال المعنىٰ وتشوّش الهدف، فهذا الاضطراب يملأ شعور الفرد بالحيرة والقلق والكآبة، وتقنيات العلاج الإنساني والوجودي -بتنويعاتها المختلفة- تستهدف لملمة الهوية والذات وتنظيم أجزائها، لأن الفرد لا يطمئن ولا تستقر نفسه ما لم يعتنق «منظومة تأويل متسقة ومعقولة، تؤدي إلىٰ جمع عناصر حياته المشتتة والمتباينة بأي طريقة منظمة»(١)، أي منظومة للمعنىٰ.

وهذا التبعثر الهوياتي والافتقار للمعقولية والمعنىٰ ارتبط بفقد التقاليد؛ «ففي العديد من المواقف التقليدية يتعزّز الإحساس بالذات -إلىٰ حدٍ كبير- من خلال ثبات المواقف الاجتماعية للأفراد، وعندما يزول التقليد، ويسود اختيار أسلوب الحياة [باستقلال] لا تستثنىٰ الذات من هذا الأمر، ويجب علىٰ الهوية الذاتية أن تخلق ويعاد خلقها علىٰ أساس أكثر فاعلية»، ومن هنا تأكدت الحاجة إلىٰ المعالجات النفسية التي من شأنها مساعدة الفرد علىٰ تنظيم الهوية الذاتية وتصحيحها أو إعادة بنائها، بل والحاجة إلىٰ قطاع الاستشارات من جميع الأنواع، وإلىٰ مجموعات الدعم المختلفة للمرضىٰ أو المدمنين، كما هو الحال في البلدان الغربية، فما يحدث في تلك الاجتماعات هو قصّ الحكايات الذاتية، وتلقّي الدعم المتبادل، والسعي لإعادة كتابة قصة حياة الفرد بتأويلها وتنظيمها، ومنحها معنىٰ ما؛ طلبًا للتعافي والتحرّر من الماضي(٢).

---

(١) جوردن بيترسون، ١٢ قاعدة للحياة، ص٣٥٥، ترجمة محمد الجندي، نشر دار التنوير، ط١ ٢٠٢٠م.

(٢) انظر: أنتوني جيدنز، عالم جامح - كيف تعيد العولمة تشكيل حياتنا، ص٧٦-٧٧، ترجمة عباس كاظم وحسن ناظم، نشر المركز الثقافي العربي، ط١ ٢٠٠٣م. وربما يفسّر هذا التحليل علّة الافراط الحداثي في الكلام، وقد لاحظ الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي شتراوس (ت٢٠٠٩م) أن الحضارة الغربية «تتعامل مع الكلام بصورة يصحّ وصفها بأنها تفتقد إلىٰ التروّي»، ويؤكد أن الإفراط في التحدث ليس شيئًا كونيًا أو شائعًا في كل الثقافات، بل إن «معظم الثقافات -التي نسميها بدائية- تستخدم الكلام بالتقتير، والمرء لا يتكلم فيها في أي وقت كان، كما أن التعبيرات =

وإذا تجاوزنا مفصّل النظريات العلاجية الوجودية -والإنسانية عمومًا- وبحثنا في المشترك سنجد أن معظمها يهدف إلىٰ «مساعدة الفرد ليحقق أفضل صورة ممكنة لذاته ككائن حيّ إنساني؛ وفقًا لقيمه ومطامحه وحدوده، فجلّ الاهتمام العلاجي ينصبّ علىٰ الفردية المتزايدة، أي بأن يكون الفرد كذاته»[1]، وهذا الهدف الرئيس ينسجم ويتناغم بوضوح مع النموذج الثقافي المهيمن علىٰ العقود الأخيرة كما سنرىٰ قريبًا.

والمحصلة أن شهرة النماذج العلاجية الإنسانية ارتبطت بمظاهر أزمة معنىٰ حياة الفرد التي أصبحت واقعًا جماعيًا في القرن العشرين، وانعكست سلبًا علىٰ استقرار الهوية وتماسك الذات، واستدعت ضرورة المواجهة الجدية مع الإشكاليات الوجودية الكبرىٰ كالموت، وهو الأمر الذي سعت هذه المناهج العلاجية للتصدي له.

= الظرفية كثيرًا ما تقتصر فيها علىٰ بعض الظروف المعلومة، فلا يتكلم المرء خارج هذه الظروف إلا بمقدار». كلود ليفي شتراوس، الإناسة البنيانية، ص٨١-٨٢، نشر المركز الثقافي العربي، ط١ ١٩٩٥م. فبسبب ارتباكات الذوات الحداثيّة وتمزقاتها ومعاناتها من فقر تأكيدي مستديم، وأزمات هوياتية مزمنة؛ تبدو الحاجة ماسّة إلىٰ التعويل علىٰ اللغة والتواصل الكثيف؛ بغية معالجة أو تخفيف أو تأجيل هذه «الأزمات»؛ لأن اللغة تسهم في تثبيت هوية المتكلم وذاتيته وتوكيدهما، كما تؤكد واقعية الوجود اليومي للذات والآخر، وتسهم في تثبيت وجود موضوعي خارج الذات عبر التفاعلات مع الآخرين، ومن جهة أخرىٰ فالمحادثات تبدد قلق الصمت ومخاوف العزلة الرمزية، كما تعبّر عنها حكاية نقلها فرويد وخلاصتها أن طفلًا كان مضطجعًا علىٰ سرير في غرفة مظلمة وبجواره عمته، فقال لها: «يا عمتي قولي لي شيئًا، أنا خائف لأن الغرفة مظلمة»، فأجابته قائلة: «ما الذي سيفيدك الكلام بما أنك لا تستطيع رؤيتي؟ فأجاب: «لا يهم، فطالما أن شخصًا يتحدث ستستنير الغرفة»؛ فالمحادثة تنير الوجود الذاتي وتحميه من ظلمة العدم؛ «فيكون الكلام حينها تلك الشبكة من الدلالات التي تؤثث العالم بإنسيَّتها المطمئنة». دافيد لوبروتون، الصمت - لغة المعنىٰ والوجود، ص٢٠٧، ترجمة فريد الزاهي، نشر المركز الثقافي للكتاب، ط١ ٢٠١٩م.

(١) موريس تيميرلين، الاختيار والمسؤولية في العلاج النفسي الإنساني، ضمن: فرانك سيفيرين (محرر)، مصدر سابق، ص٩٥. بتصرف.

(٣)

أنتقل الآن إلىٰ الظاهرة الثانية لنستكشف دلالتها علىٰ طبيعة النموذج الثقافي الجديد للذات وتحولات المعنىٰ، وهي ظاهرة «المراهقة» وشبيهتها «أزمة منتصف العمر».

أُستخدم لفظ المراهقة (Adolescence) منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر، ثم بدأ بالشيوع بعد أن نشر عالم النفس الأمريكي جي ستانلي هول كتابًا بهذا الاسم في عام ١٩٠٤م[(١)]، وكان الغرض من هذا المصطلح «تعيين شريحة محددة من الطفولة لم تحظ من قبل بالتعيين، وهو أيضًا يضع خطًا حدوديًا بين من تجاوزوا السن المبكرة وبين الكبار»، وتشكّل تدريجيًا تصورٌ ما عن معنىٰ المصطلح وما يحتف به، وأصبح علامة علىٰ مرحلة من النضج الجنسي غير المشبع أو المؤجّل[(٢)].

وقد اعتنىٰ الحقل النفسي بهذه المرحلة العمرية، واعتبرها بعض المحللين مرحلة «اضطراب شعوري»، بل رأت المحللة النفسية آنا فرويد (ت١٩٨٢م) أن الفرد «الطبيعي» خلال مدة المراهقة هو أمر غير طبيعي، وانتشرت تدريجيًا خلال القرن المنصرم صورة نمطية شائعة إزاء المراهقة، حيث ارتبطت بـ «التوتر، والتمرد، والبحث عن الاستقلالية»، وما إلىٰ ذلك. وتعود معظم السمات الشائعة

---

(١) انظر: روبرت هاريسون، الشباب - العمر من منظور التاريخ الثقافي، ص٢١٢، ترجمة شحدة فارع، نشر مشروع كلمة، ط١ ٢٠١٩م.

(٢) انظر: بيتر ستيرنز، الطفولة في التاريخ العالمي، ص١٣٦-١٣٧، ترجمة وفيق كريشات، نشر عالم المعرفة، ط١ ٢٠١٥م.

إلىٰ ثلاث سمات رئيسة: الصراعات مع الوالدين، والتقلبات المزاجية، وسلوكيات المخاطرة والعنف، والأهم هو شيوع الربط والارتباط بين «المراهقة» وأزمة الهوية عند الفرد. ويعبّر هابرماس عن طبيعة الأزمة بقوله «إن مشاكل الانفصال عن العائلة، وتكوين هوية خاصة من شأنها أن تجعل من تطوّر الشباب في المجتمعات الحديثة -الذي يصعب ضمانه مؤسسيًا- اختبارًا صعبًا بالنسبة إلىٰ القدرة علىٰ الوصل بين الجيل السابق والجيل اللاحق»، ويشير تحديدًا إلىٰ الفروق بين «شروط التنشئة الاجتماعية للعائلة، والتي لا تتوافق وظيفيًا مع شروط العضوية في التنظيمات» الاجتماعية الأخرىٰ[1].

ومن أشهر الأطروحات التي حاولت معالجة هذه الظاهرة؛ أطروحة إيريك أريكسون (ت١٩٩٤م)، وهو من مشاهير المحللين النفسيين في القرن العشرين، حيث يرىٰ أن الهوية ليست بناءً ناجزًا، بل هي عملية مستمرة طوال الحياة، وبما أن الهوية تتأسس ذاتيًا أثناء مراحل النمو، فهي معرضة لأزمات تستهدف «الأنا»، وحدد أريكسون في أطروحته مراحل تكوين الهوية في ثمانية مراحل، تهمنا منها المرحلة الخامسة، وهي المرحلة الأكثر شهرة وتأثيرًا في أطروحة إريكسون، وهي مرحلة أزمة المراهقة واختلاط الأدوار، «ففي هذه المرحلة يجرب المراهق مختلف الأدوار، فهو ابن مثلًا، وطالب، وصديق، وشقيق . . .الخ، فكيف يتوافق هؤلاء معًا في كلّ متماسك؟»، وتتعقّد الأزمة عندما يسعىٰ المراهق إلىٰ اكتشاف ذاته، واختيار طموحاته، وعندما يبدأ المجتمع بالسماح له بحرية أكبر في الفعل والعمل، وقد ينتج عن هذه الحالة تشوّش في الهوية، حيث تنتاب الفرد الشكوك حيال «قدراته، وارتباطاته، وأهدافِه المستقبلية»، وعرض أريكسون هذا التشوّش بوصفه «أزمة الهوية»[2]، فالمراهق يسعىٰ إلىٰ الانعتاق،

---

(١) انظر: يورغن هابرماس، نظرية الفعل التواصلي، ج٢ ص٦١٧-٦٢٠.

(٢) انظر لما سبق: هاورد فريدمان وميريام شستك، الشخصية - النظريات الكلاسيكية والبحث الحديث، ص٢١٩-٢٢٤، ترجمة أحمد رمو، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١٣م.

«وبناء المرجعيات الهوياتية الخاصة، بمحاولة تحقيقها عمليًا، ونيل الاعتراف بها»[1].

ليس من الصعب ملاحظة تأثر إريكسون بالمزاج الأمريكي الفرداني الذي ساد في الستينات[2] وما بعدها، فهو يعالج في نظريته -ولو بشكل مضمر- آثار انهيار التقاليد الاجتماعية والثقافية، التي كانت تحمي الفرد من «اختلاط الأدوار»، و«تشوش الهوية».

وتشكّك العديد من الدراسات الحديثة في دقة هذه التصورات عن المراهقة بعدّها حالة بشرية ثابتة، بل تنفي ارتباط هذه الأعراض بفترة عمرية معينة وتعميمها كظواهر عامة، وتقترح دراسات قارنت بين مواقف ثقافات متعددة من هذه المرحلة العمرية أن هذه المرحلة «المراهقة» هي من نتاج الثقافة الغربية الحديثة[3]، وفي عام ١٩٩١م قام بعض الباحثين بتحليل عدد من الأبحاث التي درست حالة المراهقين في ١٨٦ مجتمعًا من مجتمعات ما قبل الحداثة، وتحديدًا ما قبل الثورة الصناعية، وتوصّل إلىٰ أن «ما يقرُب من ٦٠% من هذه المجتمعات لم يكُن لديهِم تعريف واضح لمُصطلح «المراهقة»، حيث يقضي المراهقون معظم وقتهم مع البالغين، كما لم يُظهِر المراهقون أي علاماتٍ تدل علىٰ الاعتلال النفسي مع غياب تام للسلوكيات غير الاجتماعية لدىٰ فئة الشباب في نصف تلك

---

(١) كلود دوبار، أزمة الهويات - تفسير تحولات، ص٣١٢، ترجمة رندة بعث، نشر المكتبة الشرقية، ط١ ٢٠٠٨م.

(٢) نشر كتابه «الهوية-الشباب والأزمات Identity: Youth and Crisis» عام ١٩٦٨م. بل «إن تكاثر نظريات الشخصية هو في حد ذاته أثر من آثار الحداثة، فقد نشأ الاهتمام بالرؤىٰ الكبرىٰ التي تناولت طبيعة النفس بسبب تطورات العلمنة، حيث استبدلت هذه الرؤىٰ الجديدة بدلًا من الرؤية اللاهوتية القديمة».
انظر: تود سلون، مصدر سابق، ص١٤٥.

(٣) انظر لما سبق: سكوت ليلينفيلد وزملاؤه، أشهر ٥٠ خرافة في علم النفس، ص٨٦-٩٠، ترجمة محمد رمضان وإيمان أحمد، نشر دار كلمات عربية، ط٢ ٢٠١٣م.

المجتمعات وتواجدها بشكل طفيف في النصف الآخر»[1]، فتأزيم المرحلة

---

(١) روبرت إبستين، خرافة الدماغ المراهق، ترجمة فيصل الناصر والجوهرة الناصر، موقع أثارة. ويعزو إبستين «الاضطراب الذي بين المراهقين في أمريكا لما يسميه «الامتداد المُفتعَل للطفولة» إلىٰ ما بعد سن البلوغ»، فالمراهق في هذا الزمن يعيش في مجتمع أقرانه المراهقين التافِه؛ «حيث يتعلمون من بعضهم كلَّ أمور حياتهم بدلًا من أن يتعلّموها من أشخاص سبقوهم في تجارب الحياة، فلا غرابةً إذن عندما يتصرف المراهقون بطيش وعدم مسؤولية، فهم يعيشون بمعزل عن البالغين ويُعامَلون كالأطفال»، ويستنتج «أنَّ جميع التصرفات الطائشة التي نراها من المراهقين هي تعبير داخلي منهم عن بلوغهم سن الرشد». وتقّر الكثير من الدراسات الاجتماعية المعاصرة في حقل الطفولة بآثار التباعد الحديث الذي تشكّل بين مرحلة الطفولة (وتندرج «المراهقة» ضمن تعريف الطفولة هنا) ومرحلة الرشد؛ وقد كان الأطفال -تاريخيًا- يشكلون جزءًا من العالم المحيط بالبالغين في المجتمعات الغربية في العصور الوسطىٰ كما في المجتمعات القديمة كما يشير عالم الاجتماع نوربرت إلياس، وبدأت مظاهر العزل المبكر للأطفال وإبعادهم عن الوالدين مع ظهور غرف الأطفال الخاصة في البيوت، التي ظهرت عند بعض الأسر الثرية في القرن السابع عشر تقريبًا، ثم تطور ذلك إلىٰ أن شمل كل الطبقات الاجتماعية تقريبًا في بدايات القرن العشرين فصاعدًا، فأضحت غرف الأطفال مكونًا أساسًا في سكن العائلة، وكالعادة ترمز هذه التغيرات في تقاليد السكن لما حدث من تبدلات في العلاقات الإنسانية (كما هو الحال في دور المعمار السكني الذي يولي الانعزال والاستقلال الأهمية في تطورات حميمية العلاقة الزوجية في التاريخ الأوروبي الحديث. انظر: لوك فيري، الإنسان المؤله، ص١١٤-١١٥)، فتدريجيًا «انفصل «الطفل» في العصر الحاضر عن عالم الكبار، وأحيل لسنوات عدّة من حياته إلىٰ جزيرة شبابية خاصة ضمن المجتمع، بدءًا من غرف الأطفال ومرورًا بالمدرسة والتجمعات الشبابية»، ويشير ستيرنز إلىٰ أن التجربة اليومية للطفل القديم مقاربة في بعض مظاهرها لتجربة الكبار، فهم يرتادون الأماكن نفسها -كما في بيئة الفلاحين- ويعملون بالقرب من بعضهم بعضًا، ومن ثمّ فالخبرات -وما ينتج عنها من سلوك ومشاعر وأحاسيس وانطباعات وتخيلات- تتناقل بشكل تلقائي بين الكبار والصغار، ولا يلبث الطفل طويلًا حتىٰ يمارس مهام الكبار وأعمالهم بشكل كامل، كالحرب والسفر، وكل هذا تراجع بصورة جذرية في الطفولة الحديثة، فلم يعد «الأطفال يعملون إلىٰ جانب والديهم، بعد أن انتقل العمل إلىٰ خارج محل السكن وصار الأطفال في المدرسة»، أي أن معظم نهار الطفل -حاليًا- يقضيه بعيدًا عن عالم الراشدين (العالم الحقيقي)، وهذا ما تسبب ((**بتعقيد مساعي الأطفال للعثور علىٰ معنىٰ في حياتهم الخاصة، بالإضافة إلىٰ كونه يساهم في أنواع جديدة من إجهاد الحياة وتشتت الوجهة**».

انظر لما سبق: نوربرت إلياس، تمكين الأهل من التمدن، ضمن: نوربرت إلياس، صياد الأساطير، ص٢١١-٢١٢، ٢٢٠، ترجمة هاني صالح، نشر دار الحوار، ط١ ٢٠١٣م. و: بيتر ستيرنز، مصدر سابق، ص١٢٩-١٣٠، ٢٠٢.

المسماة بالمراهقة يتناغم ويتعمّق مع تطورات النموذج الفرداني لتحقيق الذات، واستقلاليتها وأصالتها الهوياتية، وهو النموذج نفسه الذي يكرّس أزمة المعنىٰ.

ويشبه الموقف الثقافي من المراهقة ما يسمىٰ بـ «أزمة منتصف العمر»، وهو مفهوم ظهر علىٰ يد المحلل النفسي الكندي إليوت جاك (ت ٢٠٠٣م) في ورقة نشرها في مجلة التحليل النفسي عام ١٩٦٥م[١]، وهو يصف فيها «المحاولات القهرية التي لاحظ أن الفنانين والملحنين يقومون بها في منتصف العمر من أجل البقاء في مرحلة الشباب، وتحدّي حقيقة الموت»، ثم انتشر هذا المفهوم انتشارًا واسعًا في الثقافة المعاصرة، ولتشابه هذه المرحلة مع مرحلة المراهقة في كون الفرد فيها معرّضًا لـ «أزمة الهوية» وصف بعضهم هذه الأزمة بأنها «المراهقة الثانية»، وكما هو الحال مع مرحلة المراهقة أيضًا؛ تشكّك دراسات عديدة في عمومية الظاهرة وانتشارها وتنفيهما[٢].

وتلاحظ الكاتبة الأمريكية إيدا لوشان (ت٢٠٠٢م) في كتابها «أزمة منتصف العمر الرائعة» المنشور عام ١٩٧٣م أن هذه الأزمة تتولّد بسبب مواجهة «الحقيقة الحادة والأليمة» المتمثلة في مضي العمر والاقتراب من الموت، إلا أن هذه الملاحظة لا تكفي لتفسير الاهتمام الطارئ والكبير الذي تحظىٰ به هذه الأزمة في سياق تاريخي واجتماعي محدد، وتجيب لوشان عن ذلك دون أن تقصد حين تتحدث عن التحول الكبير في الثقافة والمجتمع، وتكتب «لقد تعبنا . . . فأن نشهد -خلال عمرنا القصير تغيرات تفوق ما حدث خلال الخمسمائة عام الأخيرة؛ إنه لشيء يفوق ما نتحمل، فنحن لسنا في منتصف العمر، بل نحن أيضًا حائرون بين ماضينا وحاضرنا، ويبدو أنه قدرنا أن نكون دائمًا في المنتصف»[٣]،

---

(1) Jaques E, Death and the mid-life crisis, The InternationaL Journal of Psycho-analysis (01 Oct 1965) :46(4): 502-514.

(٢) انظر لما سبق: سكوت ليلينفيلد وزملاؤه، مصدر سابق، ص٩٠-٩٥.

(٣) إيدا لوشان، أزمة منصف العمر الرائعة، ص٢٣، ترجمة سهير صبري، نشر دار شرقيات، ط١ ١٩٩٧م.

أي أن الأزمة -كأزمة المراهقة تمامًا- تتعلق بتشوّش الهوية ووعي الفرد بالذات والزمن ومعنىٰ الوجود والحياة.



(٤)

في أواسط السبعينيات نشر الصحفي الأمريكي توم وولف (ت٢٠١٨م) مقالة شهيرة عن ما سماه «عَقْد الأنا» يرصد فيها الظواهر الجديدة التي بدأت تجتاح المجتمع الأمريكي وتدور حول التمركز حول الذات، والتغنّي بالحلم بتغيير الحياة وظروفها، والسعي خلف الطموح أو الرغبات التي كانت في السابق تكاد تكون مظاهر محصورة في الطبقات العليا، أما الآن فباتت متاحةً لعموم الناس -بسبب الوفرة وتطورات دولة الرفاه-، فقد انغمست الأجيال الشبابية الصاعدة في «الحلم الجديد»، وهو حلم تغيير الشخصية، وإعادة تشكيل الذات، وصقل النفس والتركيز علىٰ بناءها.

ورافق ذلك شيوع الجلسات النفسية الجماعية، سواءً الجلسات الاحترافية علىٰ يد مختصين ومعالجين نفسيين، أو جلسات الهواة في التجمعات والحركات الشبابية الناشئة حينها، وهي جلسات تتمحور حول ذوات أفراد المجموعة، وفيها يتحدث كل فرد بعمق عن ذاته، ويلمح وولف إلىٰ جاذبية هذه الجلسات، فهي تسمح لكل فرد بالحديث عن «الموضوع الأكثر روعة علىٰ وجه الأرض» وهي أناه، وتتيح له مَسْرَحة حياته الشخصية، وعرضها بحساسية جياشة، في وسط فيّاض بالمشاعر، وأصبح **شعار هذا البرنامج الثوري الجديد «أن أحب نفسي بما يكفي، بحيث لا أحتاج لإنسان آخر ليجعلني سعيدًا»**[1].

---

(١) جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ، ص٥٨.

والافتراض الأساسي لهذه التجمعات وأشكال «البوح» الجماعي -كما يقول وولف في المقالة- هو أنه يتعين علىٰ كل فرد الغوص بعيدًا في داخل ذاته، واكتشاف الأعماق الحقيقية للنفس، ففي عمق كل ذات تقبع بذرة سماوية، أو شرارة فضيلة وخير، ولكنها محاصرة بطبقات حاجبة من تراكمات البيئة المحيطة والمجتمع والثقافة السائدة.

ويشير وولف إلىٰ انعكاسات هذه الفورة «النرجسية» علىٰ النزعات الدينية الناشئة التي تتسم بالانغماس في الباطنية والروحانيات العرفانية، كما أنها أثّرت في اندفاعة الموجة النسوية، وتطورات العلاقات العاطفية والجنسية، وتلك الرغبات المحمومة بتتبّع لذات الحياة، والهروب من المسؤوليات، واضمحلال دوافع التضحية لأجل الآخرين (سواء فيما يخصّ تضحية الوالدين لأبنائهم، أو المواطن والجندي لوطنه، . . . الخ)، وشعار الفرد المفضّل: ليست لديّ سوىٰ حياة واحدة[١].

وقد أشاد جملة من الباحثين بتبصّرات وولف النافذة في رصد معظم الملامح الرئيسية لتلك الفورة في أنماط المعيشة الليبرالية الجديد إبان الستينيات[٢] والسبعينيات، والتي لم تنحسر منذ ذلك الحين، بل تفاقمت وتعقّدت

---

(١) انظر لما سبق:

Tom Wolfe, The "Me" Decade and the Third Great Awakening, New York Magazine (August 23, 1976).

(٢) تلخص ماري نيلسون (ت٢٠١٧م) هذا التحولات السريعة وشبه المفاجئة عند الطلبة والأساتذة من اليسار في الأكاديميات الأمريكية بقولها: «من أعياد الحب عام ١٩٦٧م إلىٰ الهيجان الثوري عام ١٩٦٩م، انتقلنا إلىٰ أتباع المسيح الغرباء الميول، والعبادات الهندية المستوردة عام ١٩٧٤م، من الحرية الجنسية، والأعمال النضالية الحرّة وصلنا إلىٰ عبادات سلطوية متحجرة، جامدة تكرس ذاتها لنشر ممارسات دينية متقشفة وظلامية؛ وكل هذا في مدة ست سنوات، إنه زمان قصير بشكل فريد».

Marie C. Nelson, The Narcissistic Condition: A Fact of Our Lives and Times, (Human Sciences Press, 1977), p53.

بواسطة: نديم البيطار، الحزب الثوري كظاهرة تاريخية حديثة، ص٤٦.

وانتشرت في أنحاء العالم بطرق كثيرة. ثم أصبحت هذه الموجة هدفًا لكثير من الدراسات لاحقًا.

وهذه التحولات ليست منبتة الصلة عن التطورات العامة في البنية الاجتماعية التي شهدتها المجتمعات الغربية في القرن العشرين، «فما كان من نتاج الحتمية الاجتماعية أصبح موضوع خيار وتدبير شخصي، فيجب أخذ القرارات التي تتعلق بالتخصص، والمهنة، ومكان السكن، والشريك، وعدد الأطفال . . .الخ، وكل القرارات الثانوية المرتبطة بها»، وفي ظل هذا الواقع الاجتماعي والاقتصادي الجديد؛ علىٰ الفرد أن يعتبر نفسه مركزًا مقررًا، ومكتبًا لتنظيم وجوده الخاص، وقدراته الشخصية، وتوجهاته الذاتية، وعلاقاته العاطفية، وفي مقابل معضلة محدودية الإمكانيات التأهيلية للفرد تقع الإمكانية المتحررة لتحديد المصير، ومن ثمّ يتعامل الفرد مع المحددات الاجتماعية (الأسرة، الطبقة، . .الخ) التي تتدخل في حياة الفرد باعتبارها متغيرات يمكنه تحجيمها، أو الهروب منها، أو إفراغ وجودها الخاص من محتواه بفضل إمكانات التواصل والنشاط؛

> «*كل هذا يشجع **ظهور نموذج عملي فعّال في إدارة الشأن اليومي حيث الأنا هي المحور، ويخصص لها كل إمكانيات العمل، ويتيح بذلك استثمار الإمكانيات الجديدة للتنظيم والقرار في الحياة الشخصية بطريقة متماسكة وعلىٰ نطاق ضيق**. وهذا يعني أن يجب تنمية صورة عن العالم المركّز حول الأنا، من أجل ضرورات بقائها الخاص*»[1].

واستنتجت إحدىٰ هذه الدراسات أن «النزعة الفردانية التي تشجّع الأفراد علىٰ التعويل علىٰ ذواتهم، وتخيّر أسلوبهم الخاص في الحياة، وعلىٰ الاهتداء

---

(١) أولريش بيك، مجتمع المخاطرة، ص٣٤٢-٣٤٣، ترجمة جورج كتورة والهام الشعراني، نشر المكتبة الشرقية، ط١ ٢٠٠٩م. بتصرف.

إلىٰ الطريقة التي يرتؤونها في تحقيق أهدافهم الخاصة» ليست جديدة علىٰ الفكر الغربي، بل هي تعود إلىٰ الحقبة الرومانتيكية كما سيأتي، «إلا أنها لم تخترق الثقافة الشعبية إلا في العقود الأخيرة»، منذ الستينيات وحتىٰ الآن[1]، وفي أواخر السبعينيات يكتب الناقد الأمريكي كريستوفر لاش (ت١٩٩٤م) -وهو من أشهر الرموز في تحليل ونقد هذه الموجة في كتابه الشهير عن «ثقافة النرجسية»- مشيرًا لمظهر من مظاهر هذه النزعة:

> *«في مجتمع يصعب فيه علىٰ معظم الناس ادّخار الخبرة والمعرفة -ناهيك عن المال- من أجل مواجهة الشيخوخة، أو نقل الخبرات المتقدمة إلىٰ الأبناء؛ يعقّد خبراء النمو الإشكالية عبر حثّ الذين تخطّوا الأربعين من العمر علىٰ قطع أواصرهم بالماضي، والانخراط في مسيرة مهنية جديدة، وزواج جديد، واكتساب هوايات جديدة، والترحّل بخفّة، والاستمرار في الحركة»*[2].

وترصد دراسات عدّة تحولًا دالًا في الأهداف والطموحات، وتغيرًا ملحوظًا في أولويات الأفراد، فمواليد «السبعينات يتميزون بتثمين أهداف الحياة الشخصية، وهم أقل اهتمامًا بإنجاز المهام التقليدية، مثل إنجاب الأطفال، وتتوقف الرفاهية لديهم علىٰ: قبول الذات، وإقامة علاقات إيجابية مع الآخرين، والاستقلالية، والسيطرة علىٰ المحيط البيئي، وتحقيق أهداف الحياة والتطور الشخصي»[3]، وأثّرت هذه التحولات علىٰ معنىٰ الحياة عند الأفراد، بعد أن كان معظم الناس يجيبون حين يسألون عن أهدافهم في الحياة بإجابات تتعلق بالحياة العائلية السعيدة، وتملّك بعض الأشياء كسيارة جديدة، وتحسين جودة حياة

---

(١) انظر: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص٤٣٣-٤٣٤، ٦٧١.

(٢) بواسطة: كرس شلنج، مصدر سابق، ص٢٥١-٢٥٢.

(٣) شارل كورنريخ، مصدر سابق، ص٣٠٠-٣٠١.

أطفالهم، تغيّرت هذه الإجابات تدريجيًا مع تقدم الوقت؛ فمنذ أواخر الثمانينيات -فصاعدًا- أضحىٰ الناس يتحدثون بلغة مختلفة جدًا، وأصبحت الإجابات عن سؤال ما أهدافك في الحياة؟ تتضمن عبارات مثل: «تحقيق الذات»، والبحث عن الهوية، وتطوير القدرات الشخصية(١)، «فبالنسبة إلىٰ كثير من الناس لم تعد تكفي الرموز المتفق عليها للنجاح (مدخول مالي، وظيفة، مكانة اجتماعية) لإشباع الحاجات الجديدة، مثل حاجة الفرد لإيجاد طريقه الخاص، أو لتأكيد ذاته، والرغبة في الحياة المفعمة والثرية»، ونتائج ذلك تجلّت في أن:

> *«الناس يغرقون أكثر فأكثر في متاهة الشك الشخصي، وفي إرجاعه لأسباب شخصية، ولا يتوقفون عن الحاجة للتأكد من ذواتهم. والسؤال المتكرر: هل أنا فعلًا سعيد؟ هل حقًا كونت نفسي؟ من هو بالضبط الذي يقول «أنا» ويطرح الأسئلة؟ وكل هذا يقود إلىٰ طرق من التساؤلات المتجددة دائمًا، والمحصاة بطرق متنوعة، وتشكّل أسواقًا جديدة للخبراء، والمصانع، والحركات الدينية»(٢).*

---

(١) وهذه الميول الفردانية انعكست علىٰ الحركات الاجتماعية الجديدة التي تقوم ببناء جماعات علىٰ روابط قائمة علىٰ الجنس والجندر، أو السن، أو لون البشرة، أو الجوار، أو الانتماء المهني؛ بسبب «المعاناة الناتجة من ظواهر الحرمان في ممارسة يومية مفقّرة ثقافيًا ومعقلنة في شكل أحادي» كما يقول هابرماس، و«لأجل إرساء جماعات تواصلية محمية بواسطة ثقافة خاصة، تتلاقىٰ حول البحث عن هوية شخصية وجماعية». يورغن هابرماس، نظرية الفعل التواصلي، ج٢ ص٦٣١.

(٢) أولريش بيك، مجتمع المخاطرة، ص٢٤٧-٢٤٩. بتصرف.

وقد أجريت عدة دراسات عن ما يسمىٰ بتجربة «اندماج» المهاجرين، مثل الأتراك والجزائريين في ألمانيا وفرنسا، وهي دراسات تقيس -في الحقيقة- مدىٰ الانسلاخ أو مستوىٰ الخضوع الذي يحققه المهاجر أمام الثقافة الحداثية، لذا توصل بعضها إلىٰ أن المحك الدقيق لـ «الاندماج» يبرز في «قدرة [المهاجرين] علىٰ التصرف كذوات فاعلة، أي أن يرسموا طريقهم الخاص . . . وأهليّة الأفراد [المهاجرين] لتحويل سلسلة أوضاع وإشكالات معاشة إلىٰ تاريخ ومشروع شخصيين». آلان تورين، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، ص١٦٦، ترجمة جورج سليمان، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١١م.

وهذا التصور الشائع لتحقيق الذات «قوة ثقافية جبارة؛ فهو ما يجعل الناس يتركون وظائف غير مُرْضية، وزواجًا بلا حبّ، ويحضرون اجتماعات للتأمل، ويقضون عطلات طويلة ومكلّفة، ويستشيرون أخصائيًا نفسيًا؛ فالذات تبدو بوصفها هدفًا متحركًا، وشيء يحتاج إلىٰ الاكتشاف»[1]، وقد تعمّق هذا التصور الأيديولوجي في بنية الثقافة المعاصرة، وأصبح كالأمر البدهي والمنظور الوحيد الذي ينظر من خلاله الأفراد إلىٰ ذواتهم وإلىٰ العالم.

والقناعة الأهم للذات المعاصرة تتركّز في المفهوم الصارم الذي يصرخ في وجه الفرد: «لا تسمح لأحد أن يقول لك من أنت»[2]، وضرورة السعي لـ «تحديد الذات انطلاقًا من الذات، وإنتاج الواقع من هذه الذات»، ولذلك فالأفراد مضطرون إلىٰ ما يسميه بعض الباحثين «اختراع الذات المزمن» لكونهم يبالغون في نفي أي تحديد هوياتي قارّ، ويستخدم باحثون آخرون مفهوم «الهوية المرقّعة» لوصف هذه الظاهرة، أي الذين «يرقّعون سيرتهم الذاتية، وأخلاقهم ودينهم الخاص كمتذوقين للحياة»، أو مفهوم «الهويات العائمة»، التي لا تكون مرتبطة بأي موضوع خارج الذات[3]، حيث باتت «الأنا هشة، ومتقلّبة، وخاضعة لكل

---

(١) إيفا إيلوز، لماذا يجرح الحبّ؟ - تجربة الحبّ في زمن الحداثة، ص١٨٣، نشر دار صفحة سبعة، ترجمة خالد حافظي، ط١، ٢٠٢٠م. فغياب السعادة أو عدم كفايتها أو ضعف حدتها هو السبب -كما يرىٰ باومان- الذي يدفع الأفراد إلىٰ رفض قبول الذات والاستسلام لها، والسعي في «رحلة اكتشاف -أو بالأحرىٰ اختراع الذات-». زيجومنت باومان، فن الحياة، ص٣٤-٣٥، ترجمة مازن سفان، نشر دار ترياق، ط١ ٢٠٢١م.

(٢) وتظهر هذه الأفكار في الفنون والأدب وغيرها من مصادر الثقافة الشعبية، ومن نماذج ذلك أغنية أمريكية تقول: «إنني أصنع ما يحلو لي .. وأنت تصنع ما يحلو لك .. إنني لستُ في هذا العالم كي أحيا تبعًا لتوقعاتك .. وأنت لست في هذا العالم كي تحيا وفق توقعاتي .. أنت من أنت، وأنا من أنا»، وتبرز أيضًا في عناوين الأغاني نفسها، كما تجده في عناوين مثل: عليّ أن أكون أنا- إنني أقوم بذلك علىٰ طريقتي- قلبي هو ملكي أنا ... الخ. وكلها تنضح بالنرجسية الفردانية.
انظر: نديم البيطار، الحزب الثوري كظاهرة تاريخية حديثة، ص٢٢٥-٢٢٦.

(٣) راينر فونك، الأنا والنحن - التحليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة، ص٧١، ٨١-٨٢، ترجمة حميد لشهب، نشر جداول، ط١ ٢٠١٦م.

الإعلانات، وصور الثقافة الجماهيرية؛ بحيث لم يعد الفرد سوىٰ شاشة تعرض عليها رغبات وحاجات وعوالم خيالية مفبركة في مصانع الاتصالات الجديدة»[١].

وظهر هذا النموذج الثقافي الجديد بوضوح في قطاعات عامة من أبرزها قطاعات الإدارة والأعمال؛ فـ «الروح الجديدة للرأسمالية» التي ابتدأت بالبروز مع قدوم التسعينيات؛ تعني -من ضمن ما تعنيه- تطور استراتيجيات الموارد البشرية في الشركات والمؤسسات التجارية، حيث أصبحت تعتني بمساعدة «أعضاء الشركة في بناء ذواتهم»، وإعطاء الفرد «حيزًا يسمح له بتحقيق ذاته»، وظهر ذلك في إعلانات التوظيف في تلك الشركات، فهي توجّه إلىٰ الشباب الدعوة للانخراط في «مغامرة» الوظيفة التي يكتشف فيها ذاته[٢]، والهدف -بطبيعة الحال- هو إدماج هذه الموجة والتماهي معها واستثمار الطاقة النفسية التي تصحبها وتحويلها إلىٰ «قوة عمل»:

> *«فقد أصبح التجييش الشخصي مطلبًا، وكل فرد ينبغي أن يكون محفّزًا من أجل تحقيق أهدافه بكل حماس وإصرار. والرغبة مطلوبة بشكل دائم؛ الرغبة بالنجاح، وتذوق التحدي، والحاجة إلىٰ إثبات الذات. وفي الشركة تعمل مثالية الأنا المتطلبة والمرضية علىٰ تحميس الرغبة، فالشركة أصبحت مكانًا لتحقيق الذات»*[٣].

---

(١) آلان تورين، مصدر سابق، ص١٧٧.

(٢) دانيال لينهارت، كوميديا العمل الإنسانية - من نزع الصفة الإنسانية لدىٰ التايلورية إلىٰ إدارة مفرطة في النزعة الإنسانية، ص٥٦، ١٥٦، ترجمة هالة لولو، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٢٠م.

(٣) المصدر السابق، ص٦٧.

والمفارقة هنا أن هذه الاستراتيجية التي تحفّز الموظف علىٰ «صنع استقلاله الذاتي، وحريته، وإبداعه»؛ تصبّ في صالح سلطة الإدارة التي «تعزز تبعيته، وخضوعه، وامتثاليته». المصدر نفسه: ص٦٨. ومن المهم هنا الإشارة إلىٰ أن ما يسميه لينهارت «مأساة العمل المعاصر» ينتج عن كون العمل والوظيفة باتت تكرس النزعة الفردانية، وتؤثر علىٰ «الجوانب الإنسانية الأشد عمقًا لدىٰ الفرد»، فلم تعد المعاناة تتعلق بالمشقة البدنية، وإنما تغيّر مستوىٰ الطموحات تجاه العمل نفسه، فأصبحت الوظيفة موضعًا أساسيًا لـ «تحقيق الذات»، ومن جهة أخرىٰ فككت مجموعات العمل الداعمة؛ بحجة تأسيس منهجية إدارية «للاعتراف الحقيقي بصفات وقيمة كل موظف». المصدر السابق، ص١٤، ١٣٥.

وفي الربع الأخير من القرن العشرين لاحظ عدد من الباحثين الغربيين شيوعًا نسبيًا لنوعين علىٰ الأقل من الاضطرابات الشخصية[1]، النوع الأول يتعلق بتكاثر الميول الشخصية النرجسية، وهي ميول تظهر كـ «نمط ثابت من الشعور بالعظمة (في الخيال أو السلوك)، والحاجة إلىٰ الإعجاب، والافتقار إلىٰ التعاطف»، ويتسم أصحاب هذه الميول بالشعور بأهمية الذات، والمبالغة في تقدير الإنجازات والمواهب، والاستغراق في خيالات النجاح أو الجمال أو الحبّ المثالي، وتطلّب الإعجاب المفرط، والشعور بالاستحقاق[2].

ويعزو بعض المحللين النفسيين الميول الشبابية المعاصرة التي قد تصنّف أنها «نرجسية» إلىٰ الانشغال المفرط بالهوية الشخصية، ومحاولات بناءها ذاتيًا، في حين أن ذلك «يزداد صعوبة وتعقيدًا في عصر التعددية، وميوعة المعايير السلوكية العامة»[3]، وهذا يعني المزيد من التمركز الذاتي للحفاظ علىٰ الهوية الشخصية من طوفان الثقافة السائلة. إلا أن هذا لا يفسّر إلا وجهًا من أوجه الظاهرة المركبة، ويحدد كريستوفر لاش وجهًا آخر للظاهرة نفسها، ويربط بين التمركز النرجسي وفقدان الذات الحقيقية:

> *«النرجسي ينشغل بذاته ليس لأن لديه حسًّا بذاتٍ تفرض وجودها علىٰ العالم، بل* ***نتيجة قلق ذي جذور عظيمة، وغياب للثقة، تنتج لأنه ليس هناك من ذات حقيقية يمكن الرجوع***

---

(١) انظر: تود سلون، حياة تالفة - أزمة النفس الحديثة، ص١٧١، ترجمة د.عبدالله الشهري، نشر ابن النديم ودار الروافد، ط١ ٢٠٢١م.

(٢) انظر حول معايير تشخيص الشخصية النرجسية بحسب (DSM-5):

Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, (American Psychiatric Publishing, 2013), pp669-672.

ليس المقصود هنا التشخيص النفسي بالمعنىٰ العلاجي، وإنما الاستفادة من المعايير في عرض بعض الظواهر النفسية الشائعة.

(٣) ماريو جاكوبي، التفرد والنرجسية - سيكولوجيا الذات في أعمال يونج وكوهت، ص٣٩، ترجمة عبدالمقصود عبدالكريم، نشر دار العين، ط١ ١٤٤١هـ.

إليها . . . فحرية النرجسي الخارجية والظاهرية من الروابط العائلية والقيود المؤسساتية لا تحرره كي يقف وحيدًا، أو كي يعتزّ بفرديته، بل علىٰ العكس فهي تعزز حالة القلق التي تلازمه، والتي لا يستطيع التحرر منها إلا إذا رأىٰ ذاته المضخّمة تنعكس في مقاصد الآخرين، فالعالم بالنسبة له مرآة . . . ***وهو لا يقاسي من الأنانية أو الفردية المتطرفة، بل من خسارة الذات، ومن القلق المستمر الذي ينتج عنها***»[1].

وثاني الاضطرابات يعرف بـ «اضطراب الشخصية الحدّية»، وهو «نمط شامل من عدم الاستقرار في العلاقات مع الآخرين، وفي صورة الذات، وفي الوجدان، والاندفاعية الواضحة»، ومن أعراض هذا النمط محاولات الفرد المحمومة تجنّب هجران حقيقي، أو متخيّل، والاضطراب في صورة الذات، أو الإحساس بها، والاندفاع في سلوكيات قد تلحق الأذىٰ بالذات، مثل الاندفاع في الجنس، والقيادة المتهورة، أو الأكل المفرط، وكذلك تعمّد إيذاء الذات، وعدم الاستقرار الانفعالي للمزاج، وموجات قلق أو استثارة انفعالية مؤقتة، مع إحساس دائم بالفراغ، وتكرر الانفجارات الغضبية، وصعوبة التحكم بالغضب[2].

وهذه الملامح التي عرضت لبعضها آنفًا تشكّل النسخة المعاصرة والأحدث من الفردانية الليبرالية والآفات المتصلة بها، وهي النسخة التي يسمّيها تشارلز تايلور فردانية تحقيق الذات (individualism of self-fulfillment)[3]، ويشير إلىٰ أن

---

(١) بواسطة: نديم البيطار، الحزب الثوري كظاهرة تاريخية حديثة، ص١٥٠.

(٢) انظر حول معايير تشخيص الشخصية الحدّية: DSM-5, op. cit, pp663-666.
وقد استفدت من تلخيص وترجمة الدكتور أنور الحمادي لمعايير الدليل المذكور (ص٢٣٦-٢٣٧)، وهو متاح علىٰ الشبكة.

(٣) تشارلز تايلور، أخلاقيات الأصالة، ص٣٤، ترجمة أحمد عويز، نشر المركز الأكاديمي للأبحاث، ط١ ٢٠٢١م.

كون الناس يضحّون بعلاقاتهم، أو حتىٰ بزواجهم، أو برعاية أطفالهم، لأجل تحقيق ذواتهم في المجالات المهنية أو الفنية والإبداعية أو غيرها؛ ليس أمرًا غريبًا أو نادرًا، ولكن الجديد -في العقود الأخيرة- هو أن كثيرًا من الناس يفعلون ذلك تحت ضغط الحثّ الفرداني المتزايد لتحقيق الذات، فيشعرون أنه ينبغي عليهم فعلًا تقديم تلك التضحيات مقابل «تحقيق الذات»، وإلا فستضيع حياتهم هدرًا[1]، لاسيما مع تحوّلات الفضاءات العامة التي تتفاعل مع هذا النموذج الفرداني الذي ينفصل فيه الفرد «عن هياكل الالتزام، والقرابة، والارتباط الاجتماعي الأوسع»، و«يتعرّض لضغوط من أجل الانصياع للمعايير التي يضعها «الخبراء»، والمنتجات التجارية، والرموز الثقافية القوية، حيث أصبحت أنماط الحياة تقاس بالمقارنة؛ وباستحضار حياة المشاهير والأنداد، ويكون تعلّمها بإرشاد المساعدة الذاتية، والتعرّض للتوجيه العلاجي»[2].

وهذه الفردانية المعاصرة لا تتوقف عند ما يعرف بالحرية السلبية، التي تقرر أن للفرد حقًا في أن يفعل ما يريد دون تدخّل الآخرين، بل تطمح إلىٰ «حرية تقرير الذات»، أي طلب «التحرّر» في تحديد الذات من كل المؤثرات الخارجية، وخاصة مطالب المجتمع بل وضرورات الطبيعة[3]، وتصم هذه المؤثرات بالوصاية والإملاءات المرفوضة، وهي تسعىٰ بقوة إلىٰ تحقيق «الأصالة» (originality) الذاتية الكاملة، أي حصر القيمة والأهمية المطلقة في الذات، واتخاذها مرجعية حصرية في تحديد نوع الهوية وماهيتها وغاياتها، وأسلوب الحياة ومعناها، وأنماط العيش والطموح[4]، وتضخيم مفاهيم التبعية والخضوع والاستقلال الذاتي، وهذا السعي الكثيف إلىٰ تحقيق الذات «المتحررة» بلغ مستويات متطرفة

---

(١) المصدر السابق، ص٣٧.

(٢) أولي ريس وليندا وودهد، سوسيولوجيا الانفعال الديني، ص٢٤٩-٢٥٠، ترجمة ربيع وهبة، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٨م. بتصرف.

(٣) تشارلز تايلور، أخلاقيات الأصالة، ص٥١.

(٤) انظر: تشارلز تايلور، أخلاقيات الأصالة، ص١١٧.

إلىٰ حد أنه عندما تجابه الذات معارضة أو تناقضًا مع الواقع، فإن الواقع هو الذي يعاد تعريفه، وليس الذات[١].

وتتجلىٰ هذه «الأصالة» -في أكثر صورها تطرفًا- في الجدالات الجندرية المعاصرة، حيث بات من حق الفرد أن يختار هويته الجنسية، فلم تعد الذكورة والأنوثة تتحدد من خلال الطبيعة العضوية والجسدية، والهرمونات ونحوها، بل تخضع للاختيار الذاتي الحرّ[٢].

وقد تأثرت تطورات الدعاية وآليات الإعلان والتسويق بهذا النموذج الثقافي، وسعت لطبع السوق بالطابع الإنساني، فـ «استراتيجية التسويق لا تبيع -في الحقيقية- أي منتج، وإنما تبيع رغبات إنسانية»، لاسيما تلك التي يفتقدها الناس اليوم أو يبجّلونها كالسعادة والحب والرضا والعواطف الرقيقة، وكذلك المشاعر الفردانية؛ كالنرجسية والروعة الذاتية والتفوق[٣].

وشيوع هذا النموذج وتطبيعه جعل الفرصة سانحة لتسويق الإنسان ذاته بوصفه بضاعة، وذلك بإعطائه صورة شخصية محددة يصبح بها ناجحًا، ويكون بفضلها قابلًا للبيع، وثقافة التسويق الجديد للذات تقوم علىٰ أنه من يحصل علىٰ شخصية معينة يستطيع تقديمها شخصيةً واعية ومرغوبًا فيها؛ يكون مقبولًا وينجح في بيع نفسه، «فالرغبة في بيع النفس تتحول إلىٰ الرغبة في البحث الأناني القوي لتقديم النفس دائمًا، وفي كل مكان بطريقة جيدة، ليُقبل المرء بطريقة جيدة

---

(١) انظر:

Glynn Harrison, Who am I today?: The modern crisis of identity, Cambridge Papers, (Volume 25, number 1, march 2016): https://www.jubilee-centre.org/cambridge-papers10178-2/

(٢) انظر: المصدر السابق.

وكان من نتائج ذلك السيولة المتزايدة للهويات الجديدة، فالخيارات الجندرية -مثلًا- المتاحة حاليًا للمشتركين في الفيسبوك عبر خاصية الإكمال التلقائي تبلغ عشرات الخيارات، وكذلك يتيح الفيسبوك حرية اختيار الضمير الذي يفضله المستخدم إما الضمير المذكر أو المؤنث أو المحايد.

(٣) راينر فونك، الأنا والنحن - التحليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة، ص٥٢، ترجمة حميد لشهب، نشر جداول، ط١ ٢٠١٦م.

ويعترف به، ويصبح موضوع إعجاب، وتتمظهر هذه الرغبة في الاعتراف بالمرء في ثوب نرجسي منفوخ، لكنها ليست نرجسية بالمعنىٰ الدقيق للكلمة، بل أنانية تُستغل كاستراتيجية بيع»[1].

وتتداخل هذه الآلية مع التطورات التقنية في أنظمة الاتصال والشبكات الافتراضية، التي تسهم في تكريس الفردانية، والتحرر من الالتزامات الشخصية، وتتيح إمكانية تغيير وخلق الفهم الذاتي والامتلاك الخاص للذات[2]، ومن ثمّ تنميتها واستثمارها، وهذه التنمية والتطوير الذاتي أصبحت مرتبطة الآن بـ «تمثيل الذات» في المنصات الإلكترونية المختلفة، التي تعدّ الفرد «بمثابة صورة تتداول علنًا، ويجب التأكيد علىٰ جاذبيتها وقيمتها في عملية متواصلة»[3]، بحيث

> «*تصبح الأنا علامة تجارية، أي منتجًا موضوعًا للتداول في السوق، فمن السهل التحدث عن الأنا، وذلك من خلال عرضها؛ فهذا يرفع من قيمة سلطة الأنا الاجتماعية، وهو ما يضمن خلق لحظة شعبية مباشرة. يتعلق الأمر بمرحلة يستطيع فيها كل فرد أن يصبح مخرجًا وموزعًا لصورته الخاصة، ويكون أيضًا ممثلًا في فيلمه، فالرغبة المعبّر عنها تكمن في تنصيب المرء نفسه نجمًا، إنه يصبح بطلًا أيقونيًا*»[4].

فلغة التسويق والدعاية ومفاهيم إدارة الأعمال التجارية تسللت إلىٰ هذا النموذج الثقافي، ونجد نموذجًا لذلك عند أحد الكتّاب الأمريكيين، الذي صنّف كتابًا حول استثمار العلاقات الشخصية ودورها في النجاح، وعنون أحد فصوله

---

(١) المصدر السابق، ص٣٨-٤١.

(٢) راينر فونك، مصدر سابق، ص٥٩-٦٠.

(٣) أندرياس برنارد، عصر نهاية الخصوصية - انكشاف الذات في الثقافة الرقمية، ص٢٧٧، ترجمة سمر منير، نشر دار صفصافة، ط١ ٢٠٢٠م.

(٤) إلزا غودار، أنا أوسيلفي إذن أنا موجود - تحولات الأنا في العصر الافتراضي، ص٧٩، ترجمة سعيد بنكراد، نشر المركز الثقافي، ط١ ٢٠١٩م. بتصرف.

بنصيحة «شيّد الماركة الخاصة بك»، ونقل عن أحدهم قوله «بغض النظر عن عمرك، ومنصبك المهني، يجب أن نستوعب أهمية تسويق العلامة التجارية. فأنت رئيس تنفيذي لشركتك الخاصة، شركتك المحدودة، وأهم وظيفة بالنسبة لك -لكي تبقىٰ في مجال الأعمال اليوم- هي أن تكون رئيسًا لتسويق الماركة التي تسمىٰ (أنت)»[١].

(٥)

في عام ١٩٩٨م نشر عالم الاجتماع الفرنسي آلان إهرنبرغ (و١٩٥٠م) كتابه «تعب أن يكون المرء ذاته»[٢]، وهو يشرح ملامح أزمة الذات المعاصرة، ويرىٰ أن هذه الأزمة تعود إلىٰ تغيّر النموذج الثقافي الذي يواجهه الرجال والنساء، الذي يلحّ -بشدة- علىٰ أن يكون المرء ذاته، وأن يتحقّق بها، وأن يبني هويته الشخصية المستقلّة، ويربط إهرنبرغ بين تحوّل النموذج الثقافي وانتشار الكآبة وأعراضها، فتجليات الاكتئاب (التعب، قلة النوم، الاضطراب والقلق، التردد، احتقار الذات) «**تبين الثمن الذي يجب دفعه للإلزام المزدوج، أي الاستقلال الذاتي، وتحقيق الذات، وبوصفها مرض المسؤولية؛ فإن الكآبة هي عرض يصيب الفرد المتحرر من الوصاية الدينية والاجتماعية**»[٣]، فحين لا يرتقي الفرد -في النموذج

---

(١) انظر: كيث فيرازي، لا تأكل بمفردك - كيف يجعلك التواصل مع الاخرين أكثر نجاحًا، ص٣٤٤، ترجمة محمد ذو الفقار، نشر دار عصير الكتب، ط١ ٢٠٢٠م.

(٢) العنوان الكامل بالفرنسية: La fatigue d'être soi: dépression et société وترجمه بعضهم بـ «التعب من تحمّل الإنسان لوجوده: الاكتئاب والمجتمع».

(٣) بواسطة: فريدريك لونوار، في السعادة - رحلة فلسفية، ص١٣٣، ترجمة خلدون النبواني، نشر دار التنوير، ط١ ٢٠١٦م.

الفرداني الحديث- إلىٰ المستوىٰ المطلوب من الأصالة و«الاستقلالية»؛ يقع فريسة للآلام النفسية، ويطغي عليه شعور «التألم من الذات»، وهو الشعور الذي لا ينشأ بسبب صراعات الماضي أو تعاسات الطفولة، بل ينبع «من ضعف الأنا، ومن تناقص تقدير الذات أو انهياره، ويكون ذلك أولًا -وخصوصًا- في عينيْ المرء نفسه»[1]، فالاكتئاب ليس مرضًا عاديًا، بل هو طريقة لصياغة الذات والتعرّف عليها، ونتيجة للفشل «في تحقيق مطالب الاستقلالية والحرية الشخصية التي يفرضها المجتمع المعاصر علىٰ الفرد»[2].

ويشير اهرنبرغ في تحقيب عام لشكل التحول في النموذج الثقافي والمجتمعي وانعكاساته علىٰ التشخيص وطبيعة الخلل النفسي الشائع، ويكتب:

> *«مسألة الشخصية المريضة ظهرت في عام ١٨٠٠م مع محور الجنون - الهذيان، ثم تحوّل في عام ١٩٠٠م إلىٰ مأزق الإحساس بالذنب، وهو ما يمزّق الإنسان الذي غدا عصبيًا نتيجة محاولاته لتجاوز نفسه، **وفي عام ٢٠٠٠م أصبحت أمراض الشخصية أمراضًا ترتبط بمسؤولية الفرد الذي تحرر من قانون آبائه، ومن الأنظمة للخضوع والتوافق مع قواعد خارجية.** إن الكآبة والإدمان هما وجها العملة للفرد صاحب السيادة علىٰ نفسه»*[3].

---

(١) كلود دوبار، أزمة الهويات - تفسير تحولات، ص١٦٣، هامش (١)، ترجمة رندة بعث، نشر المكتبة الشرقية، ط١ ٢٠٠٨م.

(٢) انظر: مراجعة راسموس جونسون للترجمة الإنجليزية لكتاب إهرنبرغ:

Alain Ehrenberg, The weariness of the self: Diagnosing the history of depression in the contemporary age, (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2009).

علىٰ الرابط: http://www.ephemerajournaL.org/sites/defauLt/fiLes11-1/johnsen.pdf

(٣) بواسطة: فريدريك لونوار، مصدر سابق، ص١٣٣-١٣٤.

وفي دراسة شهيرة حللّ عالم النفس الأمريكي جيمس بينبيكر ٣٠٠ قصيدة لشعراء منتحرين (تتراوح أعمارهم ما بين ٣٠ و٥٨ عامًا) وتسعة شعراء غير منتحرين، وتوصل إلىٰ أن «كتابات الشعراء =

فالكآبة -في هذا التحليل- آلية نفسية لحماية الفرد المفتقر للإرشاد والدعم والتوجيه من ضغوط المحيط الثقافي، وإكراهات البيئة الاجتماعية، ويظهر ذلك في ارتباط الاكتئاب بمقاومة حركة الزمن، حيث يفقد المكتئب الطاقة اللازمة للحركة والنشاط؛ فحركته، وكلامه، وشعوره، وأعماله، ودوافعه؛ تتسم بالتباطؤ الشديد، ودوافعه للإنجاز تتلاشىٰ، كما يعاني المكتئب من ضعف التواصل مع نفسه ومع الآخرين، وهكذا نلحظ أن النتيجة (عدم وجود مشروع، وضعف الدافع، وقلة التواصل) هي مناقضة تمامًا لمعايير التنشئة الاجتماعية والثقافية المعاصرة، التي تحثّ بشدة علىٰ إنجاز مشروع شخصي(١)، وتحفّز الفرد علىٰ

= المنتحرين تحتوي علىٰ كلمات أكثر تتعلق بالذات الفردية، وكلمات أقل تتعلق بالآخرين؛ بالمقارنة مع الشعراء غير المنتحرين، أي أن الأفراد المنتحرين أكثر انفصالًا عن الآخرين، وتشغلهم ذواتهم». انظر: هاورد فرديمان وميريام شستك، الشخصية - النظريات الكلاسيكية والبحث الحديث، ص٢٣١، نشر المنظمة العربية، ط١ ٢٠١٣م. وسعت دراسات أخرىٰ إلىٰ استكشاف الصلات نفسها بين تركيز الاهتمام علىٰ الذات وبين مرض الاكتئاب، وفي إحدىٰ هذه الدراسات طُلب من عينة الدراسة كتابة يوميات منتظمة لمدة شهر كامل، تتضمن الأحداث والحالة المزاجية والشعورية والأعراض الجسدية التي يعيشها الفرد في هذه المدة يومًا بيوم، ثم قام الباحثون بفحص هذه اليوميات بدقة، وتوصلوا إلىٰ النتيجة الآتية: **«الأشخاص الذين يركزون أكثر علىٰ ذواتهم، ويجعلونها محور اهتمامهم هم أكثر الأشخاص الذين تظهر عليهم أعراض الاكتئاب»**، كما برهنت دراسة أخرىٰ أيضًا علىٰ «وجود علاقة وثيقة بين الاكتئاب وتكرار استخدام ضمير (أنا)، أكثر من استخدام كلمات تعبر عن انفعالات سلبية». انظر: جون مونستاس، التحرر من الذات، ص٩٢-٩٣، ترجمة جيهان عيسوي، نشر دار جامعة الملك سعود، ط١ ١٤٣٨هـ.

(١) طرح بعض علماء النفس التطوري بعض الوظائف «المفيدة» للاكتئاب أو ما يسمىٰ بالحالة المزاجية المنخفضة عمومًا، التي تتسم بالإحجام والانزواء، والتفكير البطيء، وقلة الثقة بالنفس، والتقدير المنخفض للذات، والخضوع أو الاستسلام، ونحو ذلك؛ ومن أهم الوظائف «الإيجابية» التي تبرز بسبب الارتباط القوي بين فقدان المكانة والاكتئاب، فقد لاحظت بعض الدراسات النفسية -وهي تتقاطع بشكلٍ ما مع أطروحة إهرنبرغ مع الاختلاف الكبير في المنطلقات- أن «الكثير من نوبات الاكتئاب يسبقها فشل في قبول الخسارة في منافسةٍ ما علىٰ المكانة»، ومن ثمّ فدور الاكتئاب هو تثبيط الفرد عن مواصلة صراع عديم الفائدة، وحثّه علىٰ قبول الخسارة المؤكدة، والاستسلام الطوعي، وترىٰ هذه الدراسات أن «العديد من المرضىٰ يتعافون حين يتخلّون عن منافسة حول المكانة التي يستحيل الفوز بها»، ويؤكد ذلك الطبيب النفسي راندولف نيس بالإشارة إلىٰ تجربته =

الإنجاز[1]، والتواصل مع «الذات» والآخرين، لذا ينبغي أن لا نفاجأ بذيوع استخدام مصطلحي الاكتئاب والإدمان في الطب النفسي، وفي الاستعمال الشعبي العام[2].

واعتبر إهرنبرغ الكآبة والإدمان من نتاج التصوّر الفرداني عن «السيادة» الحرّة علىٰ الذات، لأن تراجع التقاليد الاجتماعية والأخلاقية واستبدال أفكار الاستقلالية والتحرّر بها أدىٰ إلىٰ تضخّم مساحة صنع القرارات اليومية في حياة الفرد، وكذلك في الشأن المجتمعي العام، وقد كان من مهام التقاليد تسهيل العمل والحركة في المساحات الاجتماعية، بترسيخ القواعد وتوافقية المبادئ التي تحكمها، وهذا التضخّم للقرارات الواجب اتخاذها -بطريقة فردية مستقلّة-؛ أسهم في انتشار ظواهر الإدمان، التي لم تعد تقتصر علىٰ إدمان الكحول والمخدرات، بل اتسع نطاقها لتشمل الكثير من الأنشطة اليومية، كالإدمان علىٰ العمل، والطعام، والجنس، والإدمان علىٰ الأجهزة الإلكترونية، والألعاب، ومشاهدة الأفلام، وإدمان الكافيين والسكريات، وإدمان «الحبّ»، وغيرها[3].

= الشخصية مع كثير من حالات الاكتئاب التي عالجها، ويقول: «يخبرني الأطباء المقيمون الذين دربتهم أنهم يجدون أن توجيه السؤال التالي إلىٰ مرضىٰ الاكتئاب مفيد للغاية؛ وهو (هل هناك شيء مهم جدًا تحاول القيام به؛ ولكنك عاجز عن النجاح فيه، ولا تستطيع الاستسلام؟»).
راندولف نيس، أسباب وجيهة للمشاعر السيئة، ص١١١-١١٢، ٣٠٤، ترجمة محمد خضر، نشر دار التنوير، ط١ ٢٠٢١م.

(١) وقد أصبحت «الخُطَب» التحفيزية من الظواهر الملحوظة في ثقافة العقود الأخيرة، وأصبحت متداولة ومتوقّعة من المشاهير في تقديمهم لبعض المناسبات كحفلات التخرج، وفي خطابات لحظة التكريم في الجوائز الفنية والأدبية والرياضية، ولم تعد مقتصرة علىٰ الكتب الشعبية المعروفة في أدبيات «تطوير الذات».

(٢) انظر: مراجعة راسموس جونسون لكتاب إهرنبرغ، مصدر سابق.

(٣) ينتقد الطبيب النفسي آلن فرانسيس التوسع المعاصر في مفهوم «الإدمان السلوكي»، والذي يكاد يشمل كافة الأنشطة الشعبية، ويرىٰ أن مفهوم الإدمان يجب أن يحصر «علىٰ من يشعرون بأنهم مجبرون علىٰ تكرار الفعل حتىٰ مع خمود المتعة، وارتفاع التكلفة». انظر: آلن فرانسيس، إنقاذًا للسواء، ص٢٠٣-٢٠٧، ترجمة سارة اللحيدان، نشر دار جداول، ط١ ٢٠١٩م.
والذي يعنينا هنا ليس هذا المستوىٰ المعياري الطبي، وإنما الإدمان بوصفه فعلًا مكررًا، وظاهرة سلوكية ملحوظة، بغض النظر عن تصنيفها السيكولوجي ومقتضياته العلاجية.

ويمكن فهم العلاقة بين ضعف التقاليد وتزايد الإدمان بالنظر إلىٰ أن الإدمان هو تقليد فرداني مكرّر، ودوره يكمن في تخفيف وطأة اتخاذ القرارات تجاه التفاصيل الكثيرة في الحياة اليومية(١)، فالإدمان علىٰ طعام أو سلوك أو ممارسة معينة؛ يحمي الفرد من حيرة تعدد الخيارات، ومشقة المسؤولية الذاتية في تحديد الأولويات في النشاط اليومي، والالتزامات الدورية، فطوفان الخيارات والاختيارات المعقّدة التي يواجهها الفرد اليوم غير مسبوق في التاريخ، وهي لا تقتصر علىٰ «أنواع السلع(٢) فقط، ولا بين أجزاء من أساليب الحياة فحسب، بل بين أساليب حياة بأكملها»(٣).

ومن جهة أخرىٰ ينشأ الإدمان عن الرغبة في تقليل العلاقة المفرطة مع

---

(١) فالتقاليد تضع قواعد السلوك وقائمة المحظورات، والأسس الأخلاقية للاختيار، وتحدد مساحة الابتكار ومساحة الاقتداء، وكل ذلك -من المنظور العملي البحت- يسهّل معيشة الفرد، ويكفيه مؤونة «حرية» القرار المفرطة، وهذه التقاليد في معظم الأحيان ليست اعتباطية؛ بل «تمثل حكمة الأجيال بعد قرون من التجريب في معمل التاريخ» كما يقول ول ديورانت، في: دروس من التاريخ ص٧٧، ترجمة علي شلش، نشر دار سعاد الصباح، ط١ ١٩٩٣م. وقد تعجّبت المعالجة النفسية الأمريكية لوري غوتليب من تخلّي الأفراد عن حرية اتخاذ القرار في حياتهم الشخصية، وقالت بأن «من أكثر الأشياء التي فاجأتني كمعالجة نفسية؛ كيف أن الناس غالبًا ما ينتظرون مني أن أقول لهم ما يتعيّن عليهم فعله». لوري غوتليب، ربما عليك أن تكلم أحدًا، ص٣٠٢، ترجمة نادين نصر الله، نشر دار التنوير، ط١ ٢٠٢١م. والحق أن هذه الملاحظة ليست مفاجأة، لأن حرية القرار المفرطة -المصحوبة بانعدام أو ضعف الإطار الديني والأخلاقي وتراخي المساندة الاجتماعية-؛ تهدد الأمان النفسي للفرد، لنقص المعرفة، ووفرة الخيارات والإمكانات، وغموض المآلات.

(٢) أحصىٰ عالم النفس الأمريكي باري شوارتز في كتابه المعروف (مفارقة الاختيار: لماذا الأكثر هو الأقل The Paradox of Choice: Why More Is Less) المنشور عام ٢٠٠٤م أكثر من ٢٨٠ نوعًا من البسكويتات، وأكثر ٩٠ نوعًا من بطاطا الشيبس، وأكثر من ٦٠ نوعًا من المشروبات المخصصة للأطفال متوفرة في الأسواق الأمريكية، وقس علىٰ ذلك أنواع الأجهزة الالكترونية والحاسبات والسيارات والهواتف . . .الخ.

(٣) إلفين توفلر، صدمة المستقبل - المتغيرات في عالم الغد، ص٣٣٤، ترجمة محمد ناصف، طبع نهضة مصر، ط ٢ ١٩٩٠م.

الذات؛ التي نتجت عن الهوس المعاصر بصياغة الذات واكتشافها وتحريرها كما أسلفنا؛ حيث إن الفرد يفرّ من ألم ذاته الخاوية بـ «الانخراط في أنشطة قهريّة من شأنها أن تقلّل تركيزه علىٰ خبرته الداخلية الخاصة»(١).

ومن جهة ثالثة فإن التقليد والإدمان يتعلقان بنمط صلة الماضي بالحاضر، فالتكرار الواقع في التقاليد يربط الحاضر بالماضي، والإدمان -كما يقول انتوني غيدنز- ينتج عن «تحرير» الفرد من الماضي، وتوسيع إمكانيات الفعل، وهذا التحرير -الذي يعني فكّ الارتباط بين الماضي والحاضر- والتأكيد المفرط علىٰ الاستقلالية في الفعل؛ قد يولدان القلق، بل كثيرًا ما يفعلان، ومن ثمّ يثبّت الفرد الفعل ويكرره «أي يدمن عليه»؛ فرارًا من القلق، ورغبة في استعادة الارتباط بالماضي، الذي هو في هذه الحالة الماضي الفردي، وليس الجماعي؛ كما هو الحال في التقاليد(٢).

---

(١) بواسطة: تود سلون، حياة تالفة - أزمة النفس الحديثة، ص٢٤٢، ترجمة د.عبدالله الشهري، نشر ابن النديم ودار الروافد، ط١ ٢٠٢١م.

(٢) أنتوني جيدنز، عالم جامح - كيف تعيد العولمة تشكيل حياتنا، ص٧٥-٧٦، ترجمة عباس كاظم وحسن ناظم، نشر المركز الثقافي العربي، ط١ ٢٠٠٣م. وبطبيعة الحال فهناك أسباب أخرىٰ مباشرة ومعروفة لانتشار الإدمانات؛ كتوافر المتع، وكثرتها، وتنوعها، والدعاية المفرطة لاستهلاكها؛ لذا ينتقد الروائي ميشيل ويلبك (و١٩٥٦م) صناعة الترفيه الحداثية، ويقول: «لقد روّج [النموذج الليبرالي] لتحرير الرغبات، وبذلك أغرق ملايين الناس في التعاسة»، لأن «الرغبة ليست قوة طبيعية، ولكنها نتاج المجتمع، وبدون الرغبة لا يمكن للمجتمع الليبرالي أن يسير، المجتمع يغذّي -باستمرار- الرغبة لكن دون أن يشبعها، وهكذا كلما زادت رغباتنا زاد إحباطنا». بواسطة: نانسي هيوستن، أساتذة اليأس - النزعة العدمية في الأدب الأوروبي، ص٢٨١، ترجمة وليد السويركي، نشر دار كلمة، ط١ ١٤٣٣هـ. بل إن الإحباط نفسه ضروري لاستمرار العجلة الرأسمالية، يقول رئيس سابق لشركة جنرال موتورز: «إن مفتاح الرفاهية الاقتصادية هو خلق إحباط منظّم». بواسطة باسكال بروكنر، بؤس الرفاهية- ديانة السوق وأعداؤها، ص١٩٣، ترجمة عبدالله ولد أباه، نشر مكتبة العبيكان، ط١ ١٤٢٧هـ. وللمزيد انظر: نعوم تشومسكي، صناعة الرغبات: كيف تتحكم في حياة وطريقة تفكير إنسان؟، ترجمة يوسف النوخذة، نشر في موقع مجلة حكمة، بتاريخ ٣/٩/٢٠١٩م.

وفي الجملة؛ فإن الآلام والتعاسات النفسية الشائعة عند المعاصرين تولدها معاناة الأفراد من وطأة «العملية المستمرة لتعريف الذات أو صناعتها، في سياق اجتماعي بالغ التعقيد»، فالفرد يتساءل -باستمرار- عن هويته وإلىٰ أين يمضي في حياته، «ومن ثمّ؛ فإن مشاريع حياته وهوياته معرّضة -دومًا- لإعادة التنظيم بالتزامن مع جزئيات واقعه المادي والاجتماعي»[١]، وإذا كانت الاضطرابات والأزمات التي يعاني منها الأفراد في التاريخ القديم تظهر في الحروب والقلاقل والمجاعات ونحو ذلك، فإن **معاناة الفرد في النموذج الحداثي تأتي من الارتباك والتشويش الذي يهدّد هويته الشخصية**[٢]، الذي يشكّل معنىٰ حياته جزءًا أساسًا منها.

❋ ❋ ❋

بدأ هذا الفصل بعرض ما يسميه بيرمان «إحساسات الحداثة» (التيه والتفكّك والتناقض والتغيّر الدائم)، وهي إحساسات شائعة في شعور الإنسان الحديث ووعيه، وقد ازداد انتشارها في القرن العشرين بفضل التسارع الهائل في التحولات الاجتماعية والثقافية، التي شملت مجمل مظاهر الواقع الفردي والجماعي، وقصد الفصل إلىٰ تحليل تطورات بعض مناهج المعالجات النفسية، ونشأة أزمة المراهقة، بهدف كشف اللثام عن موقع «الأنا» المضطرب، بعد تقهقر التقاليد وتزعزع الاستمرارية التاريخية للبنىٰ الاجتماعية والعقائدية الحاملة للمعنىٰ.

كما أوضح الفصل صلة أزمات الهوية والمعنىٰ بنمط التحوّل الواسع نحو التمركز الذاتي، وتضخّم موقع «الأنا» في بنية الهوية والسلوك، الذي تبلور في نموذج «فردانية تحقيق الذات»، ففي هذا النموذج الثقافي تبدو الأنا المعاصرة -في تجسداتها المتطرفة بالذات- «شبيه بالدمية المتحركة والمكسورة التي سقطت

---

(١) تود سلون، مصدر سابق، ص٢٨. بتصرف واختصار.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٣٤.

عيناها إلىٰ الداخل»[1]؛ فهي منغمسة في شعورها الباطني، ومولعة بتحديد هويتها وذاتيتها من عمقها «المستقل» والمتحرّر من ضوابط المجتمع ومحددات الطبيعة، إلىٰ حدّ الربط بين القيمة الوجودية للفرد و«أصالته» الذاتية.

وانشغال «الأنا» بهذه النزعات الذاتية المهووسة بتحقيق نفسها، والمناهضة لمصادر التوجيه والإرشاد الخارجة عنها، والمحرومة من الدعم والمساندة الروحية والاجتماعية؛ يفسّر شيوع الكآبة[2] القاتلة، وتعاسات الضيق والبؤس في العقود الأخيرة ربما علىٰ نحو غير مسبوق في الحقب السابقة.



---

(١) اميل سيوران، المياه كلها بلون الغرق، ص٧١، ترجمة آدم فتحي، منشورات الجمل، ط١ ٢٠٠٣م.

(٢) في كتابه «الروابط المفقودة: كشف الأسباب الحقيقية للاكتئاب والحلول غير المتوقعة» ينتقد الكاتب البريطاني يوهان هاري تضخّم التفسيرات العضوية لمرض الاكتئاب، ومن ثمّ التوسّع في صرف العقاقير العلاجية لمداواة الاكتئاب، وينقل تشكيكات أطباء عن فعالية هذه العقاقير الحقيقية، ويشير إلىٰ أن أحد الدوافع الأساسية للاكتئاب المعاصر تعود إلىٰ ضعف الثقافة الحديثة وعدم تلبيتها لجملة من الاحتياجات النفسية الفطريّة؛ كالحاجة للانتماء، ولوجود معنىٰ وغاية لحياة الفرد. انظر: يوهان هاري، الحاجة إلىٰ طرق جديدة لمعالجة الاكتئاب، ترجمة آية علي، مقالة منشورة في يونيو ٢٠١٨م في مدونة المترجمة.

الفصل الثاني

الذات الحديثة: الجذور والآثار

«النزوع الأساسي الذي يخترق المرحلة الحديثة كلها ولم يتغيّر؛ هو أن الفرد يبحث عن ذاته كما لو أنه لم يمتلكها بعد، متيقنًا في -الآن نفسه- أن هذه الذات هي نقطة الارتكاز القوية الوحيدة. إن الحاجة المزدوجة إلىٰ وضوح لا ريب فيه، وإلىٰ عمق تتعذر ملامسته -وهي الحاجة التي تباعد موضوعها أكثر فأكثر بفعل التطور الفكري للإنسان الحديث-؛ تجد إشباعها في الأنا، وفي الشعور بالشخصية»[1].

(جورج زيمل ت١٩١٨م)

«تكتسي مهمة إنقاذ المعنىٰ دلالة مشروع إبداعي تتجلىٰ من خلاله حرية الفرد التي لا تقبل التصرف فيها؛ فالمعنىٰ المستعاد أو -بالأحرىٰ- المشيّد؛ لا يختزل إلىٰ مجرد صيغة مصطنعة مفروضة من الخارج، بل هو كامن في باطن الإنسان الأشدّ حميمية»[2].

(جورج غوسدورف ت٢٠٠٠م)

---

(١) جورج زيمل، الفرد والمجتمع، ص٢٤٤، ترجمة حسن أحجيج، نشر دار رؤية، ط١ ٢٠١٧م.

(٢) جورج غوسدروف، الإنسان الرومنطيقي، ص٤٦٢، ترجمة محمد ميهوب، نشر دار سيناترا - معهد تونس للترجمة، ط١ ٢٠١٨م.

في الفصل السابق أوردت تساؤلًا يتعلق بالأفكار وقواعد السلوك والأنساق الاجتماعية والنماذج الثقافية التي أربكت الذات المعاصرة، وأقلقت هويتها الحداثية، وفي هذا الفصل أضع نقاطًا متفرقةً بغية تقريب بعض ملامح الإجابة عن هذا السؤال الضخم. وأبدأ أولًا (١) باستكشاف عام للجذور القديمة لإثبات الذات وتأسيس الهوية الشخصية، وتحديدًا عند شخصيتين رئيستين في تاريخ الفكر الغربي: أوغسطين، وديكارت، ثم أتتبع بعض المحطات التاريخية لمفهوم الذات والانفعالات وعلاقتها بالهوية والمعرفة، في (٢) بنية النظرية القانونية والسياسية الحديثة، وفي (٣) موقع العواطف والشعور الانفعالي في الفلسفات الحديثة وانعكاساتها الأخلاقية المعاصرة، ثم أنتقل لتوضيح دور (٤) الحركة الرومانتيكية والمذهب التعبيري، وأثرها في ترويج فكرة الأصالة الهوياتية التي ستبنىٰ عليها أفكار «تحقيق الذات»، ومن ثمّ اعتبار أن (٥) الذات هي مصدر المعنىٰ، فقد أصبحت الذات تحظىٰ باهتمام كبير في الثقافة الحديثة، أعرض لبعضها كما تجلّت في أدبيات (٦) الاعتماد علىٰ الذات، ثم أنتقل بعد ذلك إلىٰ (٧) تحليل بعض المظاهر المهمة في حقلي الرواية وأدب الاعترافات واليوميات، ودلالات تاريخ كلا الحقلين وتطوره علىٰ تاريخ الوعي بالذات، ثم أتابع (٨) تطورات النموذج الثقافي للذات والهوية كما تبلور في العقود الأخيرة في العوالم الافتراضية، وأختم (٩) بتحديد بعض الملامح للتكوين النفسي للفرد المنغمس في نموذج «تحقيق الذات».

(١)

تعود معظم الإحساسات الجديدة المؤرقة والمقلقة والمحبطة التي تعاني منها الذات الحديثة إلىٰ تلك التحولات التاريخية المسماة بـ «الحداثة»، وتوابعها وآثارها، ومن الناحية النظرية هناك ثلاثة مفاهيم أساسية تنتظم مجمل الأطروحة الحداثية: الأول: مفهوم العقلانية، فقد كان شعار التنوير كما سيأتي «لتكن لديك الشجاعة علىٰ إعمال عقلك»، والثاني: مفهوم الفردانية؛ «فالحداثة هي -أولًا وقبل كل شيء- إيلاء الأولوية للذات، والانتصار لها، والنظر إلىٰ العالم بمنظورها»، والمفهوم الثالث: الحرية[(١)].

وسيكون التركيز هنا -تبعًا للأطروحة المقررة في المقدمة-علىٰ المفهوم الثاني، الفردانية والذاتية، وسأبحث فيما يلي جذور هذا المفهوم، وعلاقته بالتصور الحديث للذات والهوية.

وحين نسلط الضوء علىٰ سؤال «الأنا»[(٢)] في المنظور الحداثي سيتبين أن الانشغال الغربي الحديث بالأنا لا يتعلق بماهيتها، ولا بتطابقها مع لوغوس

---

(١) انظر: محمد الشيخ، ما معنىٰ أن يكون المرء حداثيًا؟، ص٢٤، نشر منشورات الزمن، ط١ ٢٠٠٦م.

(٢) يستخلص عالم الاجتماع الروسي أيغور كون (ت٢٠١١م) من الأبحاث التاريخية والنفسية ثلاثة مسارات رئيسية ممكنة لتطورات أو تبدلات مفهوم «الذات» أو الأنا، الأول: التحول من تعددية مفهوم «الأنا» أو تعدد مفهوم الذات عند ما يسمىٰ بـ «الإنسان البدائي» إلىٰ وحدة وثبات الأنا، والثاني: إبراز الفرد عن الجماعة، وأخيرًا: نشوء الفردانية بوصفها قيمة بارزة. وهذه الأطوار لا تظهر بالتتابع بالضرورة، بل ربما تتوازىٰ وتتزامن في الثقافات والمجتمعات الإنسانية. انظر: ايغور كون، البحث عن الذات، ص٤٨، ترجمة غسان نصر، نشر دار معدّ، ط١ ١٩٩٢م.

أو قانون الوجود كما هو الحال في الفلسفات اليونانية، فالتصور الحداثي لا يكترث لماهية سابقة علىٰ الوعي، أو لحظة تذكّر نسيان ما لجوهر، أو ماهية منغرسة في باطن الفرد[(١)]، بل يتأسس علىٰ الاعتقاد بتفرّد الذات، واحتوائها علىٰ جوهر داخلي، والإيمان بتضمّن الأنا لحياة باطنية خاصة[(٢)].

ويمكننا تتبّع بدايات ظهور هذه الفكرة الحديثة عن الذات في أطروحات القديس أوغسطين (ت٤٣٠م)، وهو يقف في تاريخ الأفكار المتعلقة بالذات بين أفلاطون وديكارت، ويحدد المؤرخ والأنثروبولوجي الفرنسي جون بيير فرنان (ت٢٠٠٧م) الحقبة ما بين القرن الثالث والرابع بعد الميلاد، باعتبارها لحظة هامة في التاريخ الفكري، وهو يشير بذلك لأوغسطين، حيث نشأ في هذه المدة تصور واضح عن الأعماق الباطنية للفرد، والوعي الحميمي بالذات، وعن الدور المركزي لهذه الأعماق في بلوغ الحقيقة، و«الوصول إلىٰ الله»، لتبرز «شخصية الرجل المقدس الباحث عن أناه الحقيقية عبر البحث عن الله، فتجسّد شكل جديد للهوية في هذه اللحظة التي تعرّف الفرد بأفكاره الحميمية»[(٣)].

يقول أوغسطين: «لا تذهب بعيدًا إلىٰ الأمام، عُدْ إلىٰ داخل نفسك، ففي [باطنك] تقيم الحقيقة»؛ تؤسس هذه العبارة لطريقة مختلفة في الوعي بالذات وعلاقة هذه المعرفة بالحقيقة؛ فهي ترىٰ أن الطريق إلىٰ الحقيقة (أو الإله) إنما تكون بالنظر في داخل الذات، وليس بملاحظة عالم الأشياء الخارجي[(٤)].

ومع وضوح الاستمداد الأوغسطيني من أفلاطون وعمقه، إلا أن الفروقات بينهما جوهرية ومهمة، وغالبها يعود إلىٰ تأثير المعتقد المسيحي، فأفلاطون يرىٰ أن المُثُل ومبادئ العقل الأساسية لا تنشأ بسبب التعلّم والتدريب، وإنما غاية

---

(١) مصطفىٰ بن تمسك، مصدر سابق، ص٧٩.

(٢) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص١٨١.

(٣) كلود دوبار، أزمة الهويات - تفسير تحولات، ص٦٨، ترجمة رندة بعث، نشر المكتبة الشرقية، ط١ ٢٠٠٨م.

(٤) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٢٠٦-٢٠٧.

التعليم «تذكير» المتعلّم، وإيقاظ المعرفة النائمة، والتي توجد قبل الولادة وتسبقها، فالوعي أو المحتوىٰ الذاتي الباطني للفرد عند أفلاطون هو طريق للعودة إلىٰ معرفة ما قبل الولادة فحسب، أما أوغسطين فيرىٰ أن المضي إلىٰ «الداخل» والعودة لأعماق الذات؛ إنما هو طريق إلىٰ الأعلىٰ، إلىٰ الإله[1]، وقد كان لأفكار أوغسطين هذه تأثير هائل في تاريخ الفكر الغربي، وإليه يرجع الفضل في تأسيس هذا النمط من «الروحانية الغربية التي نشدت اليقين الإلهي في الداخل»[2].

ومن الناحية المعرفية فإننا نتلمّس في الأطروحة الأوغسطينية عن مركزية الذات الباطنية بدايات الكوجيتو الديكارتي، فهو «أول من اعتبر وجهة نظر الشخص المتكلّم أساسية للبحث عن الحقيقة»[3]، إلا أن رينيه ديكارت (ت١٦٥٠م) أضاف تغييرًا جذريًا علىٰ هذا المنظور، فلا تتأسس المعرفة -في نظره- باكتشاف نظام ما موجود أو متصوّر، كما هو واقع العديد من الفلسفات اليونانية، لاسيما الأفلاطونية والرواقية وما تأثر بها، بل المعرفة تشاد وتبنىٰ في داخل الذات، عبر منهجية محددة، وذلك علىٰ النحو الذي وصفه في الكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود)؛ «فقد بدأ بالشك في كل شيء، ولكن شكّه سرىٰ علىٰ مسائل لا يمكن الشك بها، إذ لا يستطيع المشكّك أن يشك بأنه موجود، فإنه يجب أن يكون موجودًا ليستطيع أن يشكّ في كل شيء. وعندما (أنا) أشكّ، فعليّ أن أسلّم بأنني (أنا) موجود، ومن ثمّ فلا يمكن الشك في وجودي (أنا)»، فالمعرفة -لدىٰ ديكارت- ترتكز علىٰ الذات الباطنية حصرًا، وقد مثّلت هذه النظرة تحولًا كبيرًا في التاريخ الفكري الغربي، حيث نُصّبت «(الأنا) الذاتية الإنسانية مركزًا للفكر، ونشأت وجهة نظر الأنوية للأزمنة المعاصرة وذاتيتها»[4].

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٢٠٦-٢٠٧.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٢٢١.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٢١١.

(٤) باتريك هيلي، صور المعرفة - مقدمة لفلسفة العلم المعاصرة، ص٤٩، ترجمة نور الدين عبيد، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٠٨م.

تابع ديكارت الأطروحة الأوغسطينية في أصل ارتكازها على الباطن، إلا أن موقع الإله يختلف بين المنظورين، فأوغسطين يرى -كما سبق- أن الحقيقة الباطنية تقود إلى رؤية عمل الإله في الداخل، فالنظر في باطن الذات طريق للعبور إلى المعرفة وإدراك الحضور الإلهي، أما ديكارت فوجود الإله -في أطروحته- ليس سوى مرحلة أو خطوة في نظام إدراكي ينظر إلى الذات العارفة بوصفها فردًا في العالم، ففي الطريق لإنشاء الكوجيتو تخطر لديكارت احتمالية كون هذا اليقين ليس إلا وهمًا، كوهم الحالم في نومه، وهنا يستدعي ديكارت الوجود الإلهي لأنه لا يجد مفرًا من ذلك، فهو يقول: «من أين للمرء أن يعرف أن الفِكَر التي ترد إليه في الحلم هي أقرب إلى البطلان من الفِكَر الأخرى، مع أنها في أكثر الأحايين ليست أقل قوةً ووضوحًا، ومع أن خيرة العقلاء يبحثون فيها ما شاءوا، ثم لا يستطيعون -فيما أعتقد- أن يقيموا حجة واحدة كافية لنزع هذا الشك، ما لم يفرضوا قبلًا وجود الله . . . العقل لا يملي علينا أن ما نراه أو نتخيلّه هو حقيقي، ولكنه يملي علينا أن كل ما يحصل عندنا من صور ذهنية ومعارف يجب أن يكون لها أساس من الحقيقة، لأن الله الذي هو تام في كماله وثبوته لم يكن ليضعها فينا لولا ذلك»(١)، فهو يعتقد أن الرب هو الضامن للتأسيس العقلاني لهذا الإدراك الذاتي للعالم الخارجي، إلا أن هذا الاستدعاء لـ «الكمال الإلهي» ليس سوى إجراء نظري لتبديد التهديد الأخير لليقين الذاتي، في حين تحتلّ الذات المركز في التصور الديكارتي(٢)، وهنا تكمن ثوريته النظرية والثقافية في تاريخ الأفكار الغربية.

---

(١) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ص١٦٣، ١٦٦، ترجمة محمود الخضيري، نشر دار الكاتب العربي، ط٢ ١٩٦٨م.

(٢) وهذا ما أغضب بعض اللاهوتيين، مثل بليز باسكال الذي كتب في خواطره: «لا أستطيع أن أغفر لديكارت؛ فقد كان بوده -في مجمل فلسفته- لو استغنى عن الله، ولكنه لم يتمالك من أن يعترف له بضربة من أصبعه ليحرّك الكون، وبعد ذلك صرف النظر عنه». بليز باسكال، خواطر، ص٣٤.

فرق آخر يظهر في الغاية من التحوّل إلىٰ الباطن، إذ يرىٰ أوغسطين أن الذهاب إلىٰ الباطن يفضي إلىٰ شعور الفرد باستحالة الاكتفاء الذاتي، ومن ثمّ يقوده ذلك إلىٰ رؤية الحقيقة الإلهية، أما التصوّر الديكارتي فيتغيّا «تحقيق اليقين المكتفي ذاتيًا»؛ فلا يبحث البرهان الديكارتي عن الإله في داخل الذات، وإنما الغاية من عملية الاستبطان تحقيق الوضوح والامتلاء للذات نفسها[1].

وعمومًا فالإسهام الأصيل لديكارت يتركز في «الاهتمام الحصري بالأنا، باعتبارها متميزة عن النفس وعن الذات، وعن الإنسان بشكل عام، ومحاولة اختزال كل التجارب في العالم -تمامًا مثل التجارب مع الكائنات البشرية الأخرىٰ- إلىٰ تجارب بين الإنسان ونفسه»[2].

وتطوير التصورّ الأوغسطيني في اكتشاف لفحص الذات والارتكاز علىٰ الباطن لم يكن حصرًا علىٰ ديكارت، بل شارك آخرون في النسج علىٰ المنوال الأوغسطيني وفقًا للشروط الحداثية، ومن أبرز هؤلاء الكاتب الفرنسي البارز ميشيل مونتين (ت١٥٩٢م) الذي قدّم نسخته الخاصة من طبيعة اكتشاف الذات ونمط العلاقة بها؛ وهي نسخة جذابة ستلقىٰ رواجًا كبيرًا منذ ذلك الحين، وقد تأثرت رؤيته بمزاجه القلق والمتذبذب، وحساسيته المفرطة للتغيرات الدائمة، ونفوره من الصرامة الأخلاقية، أو ما يصفه بـ «تطرفات» الحكمة والاعتدال، ورفضه للفلسفات «المتطلّعة إلىٰ السماء»، وازدراءه للوجود الطبيعي والجسدي الإنساني؛ فليس غرض الاستكشاف الذاتي -عند مونتين- السعي لاستنباط صيغة نموذجية ورفيعة للوجود الذاتي داخل العالم أو إظهارها، بل ملاحظة الأفكار والمشاعر والأحاسيس والانطباعات وفهرستها، والتعايش مع واقع هذه الذات المرصودة، والقبول بها، وتحقيق «انسجام الإنسان مع ذاته»، وقد دشّن مونتين

---

(١) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٢٤٥-٢٤٧.

(٢) حنا آرنت، الوضع البشري، ص٢٧٧، ترجمة هادية العراقي، نشر دار جداول، ط١ ٢٠١٥م. وانظر: المصدر نفسه، ص٣٠٣.

بهذا التصوّر أحد أهم الموضوعات (أو الثيمات) المتكررة في الثقافة الغربية الحديثة، وذلك بطبع المعرفة الذاتية بطابع فردي أو فرداني، فاستكشاف الذات في النسخة المونتينية يعني أن يبحث كل فرد عن وجوده الخاص، وذاتيته الحصرية؛ بأدواته الخاصة.

وعند المقارنة بين منهج المعرفة الذاتية عند ديكارت وهدفه (الذي يعد مؤسسًا للفردانية الحديثة) وعند مونتين؛ يظهر أن ديكارت -ومع أنه يجعل بناء النظام المعرفي من مسؤوليات الفرد إلا أنه- يطرح منهجًا فلسفيًا لتحديد الذات في ماهيتها العامة، ولذلك فتأسيس المعرفة عند الفرد -في أطروحة ديكارت- لابد أن يمرّ عبر اتباع معايير شاملة، أي أن يفكر المرء مثل كل فرد آخر، وهدف ديكارت ضبط نظام المعرفة، في حين أن مونتين يهدف إلىٰ «بحث الفرد عن أصالته»، ويسعىٰ إلىٰ إضعاف وطأة تلك «المعايير الشاملة» علىٰ الفهم الذاتي، وتنحية ضغوط «التأويلات الكلية» والشمولية التي تمنع الفرد من اكتشاف «أصالة» ذاته أو تبيّنها[١].

(٢)

وقد أسهم حقل النظرية السياسية والقانونية في ترسيخ النزعة الذاتية والمنظور الفرداني المتنامي منذ فلسفات الحداثة المبكرة، ويظهر ذلك جليًا بفحص الأسس النظرية لأطروحة الحق الطبيعي، ونظريات العَقْد الاجتماعي، كما

---

(١) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٢٧٦-٢٨٤. ويشير تايلور إلىٰ أن نموذجي ديكارت ومونتين في تناول المعرفة الذاتية يمثلان وجهين متعارضين للفردانية الحديثة، ولا يزالان كذلك إلىٰ الآن.

طرحها هوغو غروتيوس (ت١٦٤٥م)، وصموئيل بوفندورف (ت١٦٩٤م)، وجون لوك (ت١٧٠٤م)، وأضرابهم؛ فخلافًا للنظريات القانونية القديمة -في الفلسفات الرواقية وحتىٰ النظريات المسيحية- التي كانت تنطلق من منظور عضوية الفرد في المجتمع، وتعتبر ذلك أمرًا مسلّمًا به، تبني نظريات العَقْد الحداثية أيديولوجيتها لتأسيس مبادئ الاجتماع والقانون والسياسة من منظور الفرد المكتفي بذاته، و«المستقلّ عن كل رابطة اجتماعية أو سياسية»، بافتراض صورة خيالية مخترعة عن وجود بشري سابق لتأسيس المجتمع والدولة، حيث يوجد الفرد فقط في «حالة الطبيعة»[1] أي: فريدًا متوحدًا علىٰ طريقة «روبنسون كروزو» في الرواية الشهيرة للكاتب الإنجليزي دانيال ديفو (ت١٧٣١م)، ومن ثمّ باتت هذه النظريات تحاجج لأجل تسويغ سلطات المجتمع وقرارته تجاه الأفراد بعد خروجهم من «الطبيعة» إلىٰ المجتمع، وتبرّر هذه السلطات بكونها تأسست علىٰ القبول المسبق المقدّم من الأفراد، لأن خضوع الفرد لأي سلطة يخالف طبيعته المتفرّدة، ولا بد من إعلان الفرد عن قبوله السلطة وقراراتها، ومع اختلاف هذه النظريات وتنوعها إلا أنها جميعًا تشترك في كون الأفراد يظهرون فيها علىٰ هيئة ذرّات سياسية منفصلة[2].

وقد سعت هذه الفلسفات السياسية والقانونية إلىٰ إبراز ما هو مشترك بين البشر جميعًا، والكشف عن الجوهر البشري ما يستدعي «تحرير الفرد من كل التأثيرات والانحرافات التاريخية التي تخفي طبيعته الأعمق»، ومن ثمّ توصّلت إلىٰ أن «كل ما يبقىٰ هو الفرد المعزول، الذي يتمتّع بحرية فردية، والذي يعتمد علىٰ ذاته، وذلك بما أن الوحدات التاريخية الاجتماعية تحلّ محلها عقيدة الطابع الكوني للطبيعة البشرية»، ثم تطوّر الأمر فيما بعد، ففي أعقاب تحرير الفرد من

---

(١) لويس دومون، مقالات في الفردانية - منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة، ص١١٣-١١٤، ترجمة بدر الدين عروكي، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٠٦م.

(٢) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٢٩٨-٣٠١.

القيود الجماعية ومحددات الولادة وروابط الكنيسة «أصبح الفرد يطمح إلىٰ تمييز نفسه عن الأفراد الآخرين، إذ لم يعد الأمر يتعلق بكونه فردًا حرًّا، بل بكونه ذلك الفرد المحدد الذي لا يمكن استبداله بآخر»[١].

وقد كان للمعتقد الديكارتي تأثيره الواسع في من جاء بعده، فقد سعىٰ إلىٰ تأسيس عقلانية يقينية، تنفي الأوهام المتوّلدة عن الضعف البشري ومخادعات الحسّ والخيال، وقد اعتنقت فلسفات التنوير هذا المعتقد بحفاوة، وأكدّت -بأشكال مختلفة- علىٰ أهمية العقلانية المستقلة، بل جعلت هذا الاستقلال المعرفي جوهر التنوير، يقول إيمانويل كانط (ت١٨٠٤م) في فقرة شهيرة:

> *«التنوير هو خروج الإنسان من حالة عدم الرشد التي يتحمّل هو نفسه الذنب فيها. وهذا القصور أو عدم الرشد هو عجز المرء عن استخدام عقله من دون توجيه من آخر. ويكون الذنب في عدم الرشد ذاتيًا حينما لا يكون راجعًا إلىٰ عدم القدرة علىٰ الفهم، وإنما إلىٰ نقص في العزم والشجاعة علىٰ الفهم من دون إرشاد من آخر، لا أكثر.* ***امتلك الشجاعة لاستخدام فهمك الخاص! هذا هو شعار التنوير***»[٢].

وفي الحقبة نفسها تألق نجم الفيلسوف الألماني جورج فيلهلم هيغل (ت١٨٣١م)، حيث يعدّ الفيلسوف الأول الذي بلور مفهومًا فلسفيًا واضحًا للحداثة، فقد كانت الفلسفات الحديثة عند السكولائية المتأخرة منذ القرن الرابع والخامس عشر وصولًا إلىٰ إيمانويل كانط (ت١٨٠٤م) تطرح الحداثة في إطار نقد الموروث، مع استحضار التجارب في حقبة الإصلاح والنهضة وسياق تطورات العلم الحديث، ثم جاء هيغل ليقدم الحداثة بوصفها قطيعة فلسفية مع الأزمنة

---

(١) جورج زيمل، الفرد والمجتمع، ص٢٩٢، ٢٤٤.

(٢) بواسطة: ارنست كاسيرر، فلسفة التنوير، ص٢١٤، ترجمة إبراهيم أبو هشهش، نشر المركز العربي للأبحاث، ط١ ٢٠١٨م.

القديمة[1]، وليشيّد أطروحة رئيسية ترىٰ أن علىٰ «**الحداثة العثور علىٰ ضمانتها الخاصة في ذاتها**، ففي عالم منزوع من الأوهام، قد فقد فيه الدين قوته التوحيدية؛ لا يمكن للحداثة -ولا تريد- أن تستعير معايير من الماضي، لتتخذ بموجبها توجهاتها الأساسية في الحاضر والمستقبل، **بل هي مجبرة علىٰ أن تنهل من ذاتها، ومعياريتها الخاصة**»[2]، وبهذا صعّد هيغل مبدأ الذاتية ليكون المسألة الأساس في فلسفته[3].

ويتحدّد هذا المبدأ الهيغلي في خاصيتين:

أولًا: التفكّر الذاتي: وما يتصل به من إدراك الذات، والوعي بالأنا، و«الاعتماد علىٰ مقولات العقل للسيطرة علىٰ موضوع خارجي»، وثانيًا: الاستقلال الذاتي: «أي أنه يمنح الفرد -أو الجماعة- قانونًا خاصًا لأفعاله انطلاقًا من إرادته»، فتشرّع الذات مبادئ سلوكها وعلاقتها بالآخرين، ويتفرّع عن هذا المبدأ التأسيسي حزمة المفاهيم الحداثية الأخرىٰ المتعلقة بالحرية، وتقرير المصير الذاتي، وتحقّق الذات، وكونيّة العقل، والتقّدم، وغيرها.

ويمثّل هيغل بتكريسه لهذا المبدأ -وفقًا لهابرماس علىٰ الأقل- الامتداد الفلسفي لفلسفات الوعي أو الذات، فهذه الذاتية الهيغلية[4] ظهرت عند ديكارت في «أنا أفكر»، كما ظهرت لدىٰ كانط في صورة الوعي المطلق بالذات،

---

(١) يورغن هابرماس، القول الفلسفي في الحداثة، ص١٢، ٢٩، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، ط١ ١٩٩٥م.

(٢) يورغن هابرماس، بواسطة: خمسي الدريدي، المعقولية والحداثة لدىٰ يورغن هابرماس، ص٣٦٥، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة تونس ٢٠١٠م، (رسالة دكتوراه غير مطبوعة). بتصرف.

(٣) يورغن هابرماس، القول الفلسفي في الحداثة، ص٢٩.

(٤) من الضروري التنبيه إلىٰ أن ذاتية هيغل هنا لا تعني الفردانية في نسختها المعاصرة، وإن كانت الثانية تتأسس علىٰ مبدأ الذاتية الحداثي في صياغته العامة، انظر: محمد الشيخ، ما معنىٰ أن يكون المرء حداثيًا؟، ص٩٠.

واستمرت مسيطرة على التيار الحداثي الرئيسي، إلى أن استهدفها نقّاد الحداثة لاحقًا، وسعوا لدحض مبدأ «الذاتية»، كما فعل نيتشه (ت١٩٠٠م)، ومن بعده مارتن هايدغر (ت١٩٧٦م)، وميشيل فوكو (ت١٩٨٤م)، وجاك دريدا (ت٢٠٠٤م)، وآخرين[1].

(٣)

انشغلت فلسفات التنوير في القرن السابع عشر بدراسة الانفعال والعواطف، حيث تبوأ هذا الحقل «مركز الاهتمامات السيكولوجية والفلسفية عمومًا»[2]، وانحاز التنويريون لرؤية -ذات طابع رواقي- تفصل بين العقل والعاطفة، وتنتصر للعقل وإرادته على الدوافع الحسية، في حين تتعامل مع الانفعالات على أنها «عوائق وظواهر اضطرابية، أي بوصفها اضطرابات الروح»، وعلى هذا الأساس صاغت فلسفات هذه المرحلة مبادئ علم النفس والأخلاق، إلا أن التيار الفلسفي العام لم يتابع هذا المسار في موقفه السلبي والاختزالي للانفعالات والعواطف، وبتأثير من أفكار غوتفريد لايبنتز (ت١٧١٦م)، وديفيد هيوم (ت١٧٧٦م) وآخرين؛ أخذت فلسفات القرن الثامن عشر منعطفًا مهمًا بإعادة الاعتبار لظواهر الإرادة والشعور، ورأى هيوم أن العقل لا يستقل عن العمليات النفسية، وحين نفى التسويغ العقلاني للسببية، زعم أن اعتقاد الارتباط بين السبب والنتيجة يعود إلى دوافع غريزية وفطرية لا عقلانية، وقد تصاعد هذا الموقف مع مفكرين آخرين، ونجد لذلك شاهدًا دالًا عند الماركيز فوفنارغ (ت١٧٤٧م) في كتابه «مقدمة إلى

---

(١) انظر: خمسي الدريدي، مصدر سابق، ص٣٦٥-٣٦٩.

(٢) ارنست كاسيرر، مصدر سابق، ص١٤٩.

معرفة العقل الإنساني» والذي يقول فيه إن «الوجود الحقيقي الأعمق للإنسان لا يكمن في عقله، إنما في عاطفته»[١]، ولم يكن هذا التحوّل التدريجي مهمًا في المعرفة النظرية فحسب، بل كان لهذا التحوّل تأثير واسع في النظرية الأخلاقية الحديثة والمعاصرة، وفلسفة الدين، وفلسفة الجمال[٢].

وقد تطورت الأفكار التنويرية عن أهمية العواطف والأحاسيس الباطنية مع الأفكار عن التحرر الداخلي والسيطرة العقلية علىٰ الذات، وهيمنت علىٰ النموذج الثقافي الرئيسي في الفكر الغربي الحديث، منذ أن تشكّلت مع ديكارت، ثم جون لوك وآخرين، ولم يكن الأمر في النظم الثقافية السابقة علىٰ هذا النحو، فعند بعض الفلاسفة القدامىٰ -كأفلاطون- تتمثّل القدرة العقلية وتهذيب الذات في إدراك النظام في الكون، أما عند الرواقيين فالأمر يتعلق بأولوية الأهداف الإنسانية، فلم يكن للاستبطان «أي فحص المرء أفكاره ومشاعره ودوافعه» أهمية تذكر، لا عند أفلاطون ولا عند الرواقيين، بينما كان الأمر مختلفًا في النموذج التنويري الحداثي، فالنموذج الأبرز و«المثال الأعلىٰ الحديث» يتبنّىٰ رؤية انعكاسيّة جذريّة (radical reflexivity) مفادها أن «علينا أن نتحوّل إلىٰ الداخل، وأن نصبح واعين بنشاطنا وبالعمليات التي تشكّلنا، وعلينا أن نتحمّل مسؤولية إنشاء تمثيلنا الخاص للعالم، وإلا استمرّ دون نظام، ومن ثمّ دون معرفة، وأن نتحمّل مسؤولية العمليات التي بها تتشكل الروابط، وتشكّل شخصنا ونظرتنا؛ فالتحرر يتطلب الكفّ عن العيش في الجسد، أو داخل تقاليدنا أو عاداتنا، واستهدافها وإخضاعها لفحص جذري، وإعادة تكوين»[٣]، فهذه الرؤية الحداثية للذات والهوية تحثّ علىٰ تكوين الوعي الخاص بالنشاطات الداخلية والعمليات

---

(١) بواسطة: المصدر السابق، ص١٥٢.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٥٣.

(٣) تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٢٧١.

الذاتية؛ للتحرّر منها، وكذلك تشييئها، أي: تحويل هذه الذات إلىٰ شيء منفصل يمكن السيطرة عليه، والتحكّم به[1].

ويرىٰ ألسدير ماكنتاير (و١٩٢٩م) أن المذهب العاطفي -في الرؤية الأخلاقية تحديدًا- هو المسيطر علىٰ التصور الشعبي العام في العالم المعاصر، ويقول: «إننا نعيش في ثقافة عاطفية، والناس الآن -وبشكل كبير- يفكرون ويتحدثون كما لو أن مذهب العاطفة صادق وثابت، مهما كانت رؤاهم النظرية المعلنة»[2]، ويعني بالمذهب العاطفي الاعتقاد أن التقويمات والأحكام الأخلاقية جميعًا ليست سوىٰ تعبيرات عن تفضيلات، أو تعبيرات عن مواقف وجدانية ومشاعر، وقد ترعرع هذا المذهب في سياق اجتماعي وثقافي محدد، حيث ينظر إلىٰ العالم الاجتماعي بوصفه «مكانًا تلتقي فيه الإرادات الفردية، وكل إرادة لها مجموعة من المواقف والتفضيلات، وهؤلاء الأفراد لا يفهمون العالم إلا باعتباره ساحة لتحقيق ما يرضيهم ويريحهم، ويرون الواقع -وفقًا لتفسيرهم- سلسلةً من الفرص والسوانح لمتعهم، وعدوهم الأخير هو الضجر»[3].

---

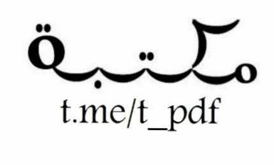
(١) انظر: المصدر السابق، ص٢٧١.

وهذا التشييء (أي: تحويل الذات إلىٰ شيء متمايز) مصدر قلق فلسفي مزمن في الحقب الحديثة، لكون هذا «الشيء/الذات» لا يشبه بقية أشياء العالم الطبيعي، الأمر الذي ولّد جملة من الأزمات والمفارقات المنهجية في العلوم التجريبية والإنسانيات، فالفلسفات المادية ونزعات «الموضوعية» الجذرية لم تظهر إلا بسبب هذا النموذج الثقافي للذاتية الجذريّة؛ لأن الرغبة في «تطهير» الموضوع من الذات لا تكون ممكنة إلا بعد فصل الذات، وفرض حدودها بدقة، والسيطرة علىٰ أجزائها؛ أي: تشييئها. انظر: المصدر نفسه. وعلىٰ سبيل الاستطراد؛ تلاحظ حنا أرنت ملاحظة طريفة في هذا السياق، حيث تذكر أنه عند تأسيس الجمعية الملكية البريطانية عام ١٦٦٠م اتفق أعضاؤها علىٰ عدم تناول المسائل التي تقع خارج الحدود التي سمح بها الملك، وخصوصًا المتعلقة بالخلافات السياسية والدينية، وتستنتج أرنت من ذلك «**أن المثل الأعلىٰ العلمي الحديث للموضوعية ولد هنا، وهذا يوحي بأن أصله سياسي لا علمي**» انظر: حنا آرنت، الوضع البشري، ص٢٩٥ هامش (١).

(٢) ألسيدير ماكنتاير، مصدر سابق، ص٧٠-٧١. بتصرف كبير.

(٣) المصدر السابق، ص٧٦-٧٧.

وقد كان لتطورات فهم العواطف وعلاقتها بالخير والحق والجمال تأثير عميق في تكوين الذات الحديثة، ففي حين تعامل الفلاسفة القدامىٰ مع العواطف من خلال علاقتها بالحياة الأخلاقية، واعتبروها تقديرات ضمنية لخير غاية ما، أو سوئها، أو حالة معينة، بدأ يظهر تغيّر في المفهوم مع أطروحة ديكارت، وأضحت وظائف في نظرته المعروفة لثنائية الروح والجسد، ثم تحوّلت العواطف في فلسفة القرن الثامن عشر -كما أشرت آنفًا- لاسيما مع فرانسيس هاتشيسون (ت١٧٤٦م) لتمنح بُعْدًا معياريًا، فالإنسان يكتشف صوابية الأخلاق من عدمها -ولو جزئيًا- بمشاعره الباطنية، وتدريجيًا اتسعت مكانة الشعور والعواطف في المجال الأخلاقي الحديث[١].



(٤)

حدّد مؤرخ الأفكار الأمريكي آرثر لفجوي (ت١٩٦٢م) في محاضراته التي ألقاها في جامعة هارفرد لحظة تحول هامة في الإطار النظري أو النموذج الإدراكي العام (البراديغم) في الفكر الغربي الحديث؛ فمنذ بدايات عصر النهضة سيطرت فكرة وحدة العقل المشترك، الذي يتصف به البشر علىٰ السواء[٢]، وأن هذا العقل المشترك، أو الفهم الكلي، وحتىٰ الألفة الكلية؛ هي عند أفراد الجنس البشري العاديين جميعًا؛ المعيار الحاسم للأصالة، أو [ميزان] القيمة في جميع الأبواب التي تهم البشر، بصرف النظر عن

(١) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٤٢١-٤٢٢.

(٢) أشهر تعبير عن هذه الفكرة نجده في الكلمات الافتتاحية لكتاب ديكارت عن المنهج: «العقل هو أحسن الأشياء توزعًا بين الناس بالتساوي» رينيه ديكارت، مصدر سابق، ص١٠٩.

اختلاف الزمان والمكان والعرق والميول والمواهب الفردية»[١].

واستمرت هذه الفكرة بالهيمنة على المجال الفكري بعمومه منذ أواخر القرن السادس عشر حتى أواخر القرن الثامن عشر، ثم حدث التحوّل واستبدلت النظرة الواحدية بمعتقد أو فلسفة التنوع، فبدلًا من النزعة الكلاسيكية للتبسيط والخضوع لمقياس أحادي كلي؛ راجت -في عقود القرن التاسع عشر فصاعدًا- معاداة تعميم المقاييس، والنفور من البساطة، وسوء الظن بالصيغ الكلية في السياسة، والاهتمام الكبير بالخصائص الفردية والقومية والعنصرية، ولم يكن هذا تحولًا هامشيًا، بل كان ثورة شاملة وجذرية، فكما يقول لفجوي «**لم يطرأ في تاريخ الفكر بكامله تغيرات في مقاييس القيم أعمق وأبعد أثرًا**» من هذا التحوّل[٢].

وقد تبلور هذا التحول في مساحة واسعة من الأفكار أطلق عليها «الرومانتيكية»، وهو في أساسه مذهب فني وأدبي يولي عناية فائقة بالتفرّد الذاتي، وعلوّ الخيال، وقدسيّة الشعور، خلافًا للمذاهب الأدبية الكلاسيكية المتمسكة بالعقلانية، والتقاليد الفنية الراسخة، والانسجام الشكلي[٣]، ويصف أحد مؤرخي القرن التاسع عشر تصوّر الذات في الأطروحات الرومانتيكية أنها «ذات منفصلة عن أي تقليد، ففي الرومانتيكية تعكس الذات موقفًا يوحي بالانفتاح على الخبرة، وغرس الاستجابة الذاتية، وإعلاء الطابع الجمالي، وموقف استكشافي نحو فردية المرء وقوته الكامنة»[٤].

---

(١) آرثر لفجوي، سلسلة الوجود الكبرى، ص٤٢٨، ترجمة ماجد فخري، نشر دار الكاتب العربي، ط١ ١٩٦٤م.

(٢) المصدر السابق، ص٤٣٣.

(٣) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٥٣٨. ومن نافلة القول الإشارة إلى الخلاف والجدالات الطويلة في تحديد مفهوم الرومانتيكية، وللاطلاع على لمحة عامة عن ذلك انظر: عبدالواحد لؤلؤة (مترجم)، موسوعة المصطلح النقدي، ج١ ص١٦١ وما بعدها، نشر وزارة الثقافة والإعلام العراقية، ط٢ ١٩٨٢م.

(٤) بواسطة: طلال أسد، ترجمات علمانية: الأمة - الدولة والذات الحديثة والعقل الحسابي، ص٩٦، ترجمة حجاج أبو جبر، نشر الشبكة العربية للأبحاث، ط١ ٢٠٢١م.

تتميّز الذاتية الرومانتيكية بكونها تنظر إلىٰ «الأنا» بعدّها شيئًا مستقلًا ومتميزًا عن المجتمع والثقافة والقناعات والقيم، أي عن كل شيء تقريبًا[1]، وترىٰ أن العلاقة بين الشخصية والمجتمع علاقة صراع ونزاع مستمر، فالمجتمع يسعىٰ دائمًا إلىٰ إدماج الفرد داخل المنظومة الاجتماعية، ومن ثمّ يسحق «فردية» الذات، وأن ذلك يستوجب حماية «الأنا» بتأكيد اغتراب الذات عن العالم، والانخراط في رحلة بعيدة عن المجتمع، بالسفر الحسّي والانعزال في الجبال أو الجزر المهجورة، أو بالسفر النفسي إلىٰ أعماق الذات، أو إلىٰ الماضي القابع في قعر الذاكرة. وهذا السفر النفسي لا يتحقق إلا بتشييد رابطة باطنية مع الذات الأصيلة، لتكون موئلًا للفرد يهرب إليها من الآخرين، وكما يعبّر عن ذلك كيركجارد (ت١٨٥٥م) «إنني أحب كثيرًا أن أتحدث إلىٰ نفسي؛ فقد وجدت أن أكثر الناس متعة -من بين معارفي- هو أنا»، وهذه الرابطة الباطنية مع الذات أفضت بالرومانتيكيين إلىٰ الولع بدقائق الخلجات النفسية، وأغوار الباطن الغامض، والاحتفال العارم بالحبّ، والصداقة، والرغبة الحيّة الداخلية[2].

وقد وظّف فلاسفة وأدباء تلك الحقبة بعض الخلفيات اللاهوتية والفلسفية في دعم مواقفهم الرومانتيكية، كالاعتقاد بأن «خير العالم أن يزداد التنوع الذي يشتمل عليه، وأن يعبّر عن إمكانيات الطبيعة البشرية، وتباينها بمزيد من الجلاء»[3]، وهذا يشمل الفرد كما يشمل الجماعات، «فواجب الفرد هو التعلّق

---

(١) لذا «ينبغي البحث عن المنبع الأصلي للشخصية خارج الزمكان الظواهري»، لأن «الأنا هيئة متعالية علىٰ التجربة تفرض نفسها علىٰ كل فرد بواسطة نفوذ جواني يفوق شهادة الحواس». جورج غوسدروف، مصدر سابق، ٤٣-٤٤.

(٢) انظر: ايغور كون، مصدر سابق، ص١٧٤-١٧٥. ولاشك في أن هذه السمات تظهر بوضوح في الأفكار الفنية الرومانتيكية أصالةً، إلا أنها لم تقتصر عليها.

(٣) آرثر لفجوي، مصدر سابق، ص٤٥١.

بمباينته لمن عداه من الناس»، وتنمية هذه المباينة[1]، وكما يقول فريدريش شليغل (ت١٨٢٩م) «الفردية هي بالضبط العنصر الأصلي والأزلي في البشر»، وعلىٰ الصعيد الفني، في الشعر؛ أعلن أشهر الرومانتيكيين الأوروبيين الألماني فريدريش هاردنبرج (ت١٨٠١م) المعروف بـ «نوفاليس» أنه «كلما كانت القصيدة شخصية، ومحلية، وخصوصية، وزمنية، دنت من محور الدائرة من الشعر»[2].

ويلخّص لفجوي الحكمة الأولىٰ والعظمىٰ للرومانتيكية في جملة: «امض علىٰ سجيتك، أي: كن فريدًا!»[3]، وهذه الخلاصة الرومانتيكية عمّقت مشروعية النزعة الفردانية، وأسهمت في ترسيم حدودها لاسيما علىٰ صعيد الجماليات والأخلاقيات، وكانت الاتجاهات الرومانتيكية بمثابة الجسر الذي انتقلت عبره هذه النزعة إلىٰ التيارات الفكرية في القرن التاسع عشر[4]، ثم استمرت في إلهام العديد من التيارات والأفكار الحديثة والمعاصرة؛ فلم تكن الرومانتيكية «موضة عابرة» مطلقًا[5].

وكان للتراث الذي تطور مع الرومانتيكية والإرث المتراكم حول الموقف من الذاتية والحقيقة الكامنة في أعماق الفرد؛ الأثر البالغ في إنتاج رؤية جديدة

---

(١) المصدر السابق، ص٤٥١.
ولم يقتصر الهوس بـ «الأصالة» الرومانتيكية علىٰ الأفراد، بل شمل ذلك الشعوب والجماعات، ووظّف هذه المفهوم في اختراع الهوية القومية الحديثة، كما فعل الفيلسوف يوهان جوتفريد هردر (ت١٨٠٣م)، وقد استند هذا الابتكار إلىٰ أفكار «المذهب التعبيري» الذي سيأتي بيانه لاحقًا، فاللغة تحتل مركزًا تأسيسيًا لنظرية القومية، كما أن الهوية القومية الحداثية أنتجت بواسطة الصور أو الإبرازات التعبيرية المختلفة (سرديات، رسومات، تماثيل، متاحف، أغاني وطنية ... الخ). انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٥٤٨، ٦٠٠-٦٠١، و: آرثر لفجوي، مصدر سابق، ص٤٥٨-٤٥٩.

(٢) المصدر السابق، ص٤٥٢.

(٣) المصدر السابق، ص٤٥٢.

(٤) انظر: جورج زيمل، الفرد والمجتمع، ص٢٤٨-٢٤٩.

(٥) انظر بشأن الامتدادات الفكرية والفلسفية للنزعة الرومانتيكية في القرن العشرين: جورج غوسدروف، مصدر سابق، ص٥٢٧-٥٣١.

للأصالة الفردانية، التي تعني «أن كل فرد مختلف وأصيل، وأن هذه الأصالة هي التي تحدد كيف يجب أن نعيش»، ولا يعني ذلك مجرد إثبات الفروق الفردية أو جوانب التفرّد بين الذوات؛ فهذه فكرة شائعة في التاريخ، وإنما الفكرة الحداثية الجديدة تعني **تكريس هذه الأصالة والفرادة، والتعويل عليها لـ «منح القيمة» للحياة الفردية، فكل فرد -طبقًا لهذا التصور- ينطوي علىٰ خصوصية باطنية، وله طريق أصيل ومميّز عليه أن يسلكه، ليرقىٰ بذاته إلىٰ مستوىٰ الأصالة التي منحته إياها الطبيعة، وعلىٰ كل فرد أن ينهل من هذا المنبع الداخلي، ولا يبحث عن الأصالة في النماذج الخارجية للأفراد والأشياء**[1]، ففي الرؤية الرومانتيكية للعالم والذات «ليس المهم إقرار صيغة خارجية معينة، ولكن الأهم من ذلك القدرة علىٰ إبداع استبصار حقيقة عليا محفزة، ومن ثمّ أصبح **الاستبصار الشخصي الحميمي المتجذّر في الإحساس أثمن موارد الروح الحداثية**»، وهذه النظرة عاودت الظهور بأشكال معاصرة في ثقافة اليوم كما سنرىٰ[2].

وفي القرن الثامن عشر -وضمن الموجة الرومانتيكية الهادرة- ظهر موقف جديد من الطبيعة، أو ما يمكن تسميته -كما يقول تايلور- بـ «ديانة الحساسية (cult of sensibility)»، ويمكن تكثيف دلالات هذا الموقف في تعبير متطرّف قاله الروائي لورنس ستيرن (ت١٧٦٨م) حيث ذكر أن الطبيعة هي «الينبوع الأبدي لشعورنا، وهي المقدّس الذي يتحرك في الداخل»[3]، وكان لأطروحات جان جاك روسو (ت١٧٧٨م) البليغة تأثير بارز في الانتشار الشعبي[4] لإدراك الضمير بوصفه «صوت الطبيعة» داخل الفرد، وأن هذا «الصوت الداخلي لمشاعر الفرد

---

(١) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٥٤٦-٥٤٩.

(٢) انظر: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص٤٩٤.

(٣) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٤٤٠-٤٤٧.

(٤) يرىٰ تايلور أن شعبية روسو الكبيرة نبعت -جزئيًا- من كونه عبّر عن أفكار وتصورات كانت تجول فعليًا داخل الثقافة الغربية قبله. انظر: تشارلز تايلور، أخلاقيات الأصالة، ص٥٠، ترجمة أحمد عويز، نشر المركز الأكاديمي للأبحاث، ط١ ٢٠٢١م.

الصادقة هو الذي يعرّف الخير؛ فبما أن حيوية واندفاع الطبيعة في داخل الفرد هو الخير، فهذا هو الذي يجب استشارته لاكتشافه»، **وتكمن سعادة الفرد في انسجامه وتناغمه مع هذا الصوت الداخلي**، لأنه يمثّل الذات في أعمق معانيها، يقول روسو: «أتوق إلىٰ الوقت الذي أتخلّص فيه من قيود البدن، فأكون (أنا) بلا تناقض، وغير منقسم إلىٰ قسمين، ومن غير احتياج إلىٰ غير نفسي لأكون سعيدًا»[1]، وهذا إشهار لافت للنظر، فليس التوق موجهًا إلىٰ الأعلىٰ، إلىٰ الرب، حيث يتحقق للفرد الكمال الممكن، كما رأينا عند أوغسطين، ولا بحثًا عن يقين معرفي كما هو مذهب ديكارت، **بل أصبح التوق متوجهًا لتطلّب الانسجام الباطني والاتساق الداخلي**، وهكذا نلتقي مجددًا بصياغة أحدث للأطروحة المونتينية التي مضىٰ ذكرها، وقد أصبح روسو -ببلاغته وسحره الأسلوبي وشهرته الأدبية- مصدرًا ومرجعًا لكثير من أطروحات اكتشاف الذات وفلسفاتها، ونزعات الاستقلال الذاتي الجذري في الثقافة المعاصرة.

ومن الضروري قبل مواصلة البحث الإشارة إلىٰ أن هذه التصورات الجديدة عن طبيعة علاقة الذات العارفة بالعالم الخارجي، وموقع الذاتية الباطنية في علاقة الإنسان بالوجود؛ لم تكن نتيجة تأملات نظرية مجردة، كما قد توهم الفقرات السابقة، بل كانت نتيجة لمزيج مركب من الظواهر والتغيرات في المجالات العلمية والتقنية والتطورات السياسية والقانونية والاجتماعية، فلم يكن ديكارت -مثلًا- فيلسوفًا منغلقًا في تصوراته العاجية، بل كانت أفكاره تعبيرًا عن مرحلة «الانتقال من تصورات قائمة علىٰ أساس ديني، نحو تصورات أكثر علمانية للإنسان حول نفسه، والعالم من حوله»، حيث «ارتبطت هذه الأفكار بتغيرات نوعيّة للظروف الحياتية والسلطوية في كل الروابط المجتمعية في الغرب»:

---

(١) جان جاك روسو، إميل أو التربية، ص٥٢٩، ترجمة عادل زعيتر، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٥م.

«وتبيّن تأملات ديكارت -في صيغة نموذجية- المشكلات الحقيقية التي رأىٰ الناس أنفسهم أمامها عند تفكيرهم بأنفسهم، وبمدىٰ حقيقة وجود هذه الصورة، وذلك عندما طرأ الشكّ العام علىٰ الخطوط الأساسية الكنسية الدينية لصورة الذات، والعالم، وفقدت بدهيتها. هذه الخطوط الأساسية التي تعطي التصورات الإنسانية حول الذات يقيناً كأنها جزء من كون شامل خلقه إله قادر لم تختفِ، ولكنها فقدت مركزها المحوري، والمسيطر علىٰ التفكير الإنساني»[1].

وقد ترافقت الرؤية الديكارتية وتأثرت -وما تلاها من أطروحات وتيارات تمركز الذات في برامجها النظرية- بالتوسّع المطّرد للمجتمعات التجارية، ونشوء الدولة الحديثة، وتنامي الطبقات الغنية، وتزايد الهجرة المدينية، وازدياد قدرة الإنسان علىٰ التعامل مع الحوادث الطبيعية[2]، وما تلا ذلك من ثورة التصنيع والثورة التقنية، واتساع الحركية المكانية والزمانية، باكتشاف أنظمة الاتصال والمواصلات، وآثار ذلك كله في تدمير البنىٰ التقليدية للعلاقات والاعتقادات، والأعراف والهويات والأديان، فلم ينشأ الوعي الحديث للذات والهوية بمجرد تنظير فلسفي نخبوي، بل اندرج ضمن الجدلية المألوفة والمعقّدة للوضع الإنساني، حيث تؤثر حركة الوقائع التاريخية في إنشاء الأفكار وتعديلها وتبديلها، وفي الوقت نفسه تنعكس هذه الأفكار وتؤثر في شكل الحركة التاريخية ومسارها، وتغيّر ملامحها، ومن الضروري استحضار هذه الجدلية فيما مضىٰ وما سيأتي.

ولا بد من الإقرار بالإغراء القوي الدائم الذي يدفع الباحث إلىٰ تناول نشأة وتطور الظواهر الإنسانية في مستواها النظري، وفي صورها التجريدية المنظّمة،

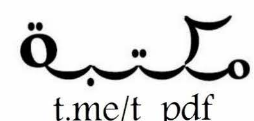
---

(١) نوربرت إلياس، مجتمع الأفراد، ص١٢٧-١٢٨، ترجمة هاني صالح، نشر دار الحوار، ط١ ٢٠١٤م.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٣٠.

كما تتجّلىٰ في نصوص الفلاسفة والكتّاب، للسهولة النسبية في تحقيق النصوص ودراستها من جهة، ولتعقيد الوقائع التاريخية، وتركيب مسبباتها وتداخلها من جهة أخرىٰ، وهذا يجب أن لا يحجب النظر عن حقيقة الواقع المركبة من الفعل الإنساني الفاعل المنفعل في الوقت ذاته.

وإن تعيين بعض الباحثين القرن الثامن عشر باعتباره اللحظة الزمانية التي تبلور فيها ما يسمىٰ بـ «الذات الحديثة»، كما تجسّدت -في هذه المدة- عند النخب الاجتماعية والدينية في دول شمال غرب أوروبا وفي الولايات الأمريكية[1]؛ لا بد لفهمه من استحضار مجموعة واسعة من الممارسات الدينية والسياسية والاقتصادية والأسرية والفكرية والفنية، التي أسهمت -إلىٰ جوار الإرث الفكري والنظري- في ظهور هذه «الذات» بسماتها المشار إليها؛ ومن هذه الممارسات الطقوس الدينية، والأنظمة التهذيبية الروحية، وممارسات الفحص الذاتي عند بعض الطوائف المسيحية كطقوس الاعتراف والرقابة الذاتية الكتابية، وممارسات القبول السياسي في نظريات العقد الاجتماعي، وتطورات الزواج الرفاقي، وممارسات تربية الأطفال في القرن الثامن عشر، وممارسات الإبداع الفني وفقًا لمعايير الأصالة، وتعاملات الأسواق والعقود التجارية، وممارسات تهذيب الشعور وعرضه، وغير ذلك، وهذه الممارسات كلها -التي مضىٰ بيانها أو سيأتي- اشتبكت وتداخلت بكيفيات معقّدة داخل المجتمعات الصناعية، وتأثر بعضها ببعض إنتاجًا وتطويرًا، وساعدت في نهاية المطاف علىٰ تكوين فضاء مشترك جديد لظهور هذه الذات الحديثة[2].



---

(١) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٢٨٧.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٣١٧.

(٥)

إن تراكم الإرث الطويل من نزعات التمركز حول الذاتية الباطنية -الذي أشرت لبعض ملامحه في الفقرات السابقة-؛ مهّد الطريق لحدوث نقلة واسعة في القرن العشرين -تكاد تكون جذرية- لاستكشاف الذاتية الفردية، وسبر أعماق الشعور، كما تجلّىٰ ذلك في مناهج التحليل النفسي، وبعض الاتجاهات النقدية والفنية (السريالية مثلًا)، وتيار الوعي في الرواية، وفي ظهور مسارات ثورية لنفي مركزية الذات، والتركيز علىٰ تدفّق الخبرة، وتحويل الاهتمام إلىٰ اللغة واعتبارها كائنًا مستقلًا[١]، كما هي حال التيارات البنيوية، وهو المسار الذي تعزز بما يسمىٰ بـ «المنعطف اللغوي» مع منتصف القرن نفسه، وهذا التناقض بين مركزة الذات ونفيها مستمر داخل التيارات الحداثية، وتمتد جذوره إلىٰ بدايات نشأة النزعات الرومانتيكية.

وبشكل عام نلحظ -في هذا السياق- بروز ظاهرتين جديدين في تناول الذات والخبرة الباطنية في الثقافة المعاصرة: **الأولىٰ** تتجاوز النموذج الرومانتيكي الكلاسيكي في صياغة الذات أو كشف النقاب عن عمق الطبيعة أو الغريزة أو الجوهر المبدع، وتكرس خطابها لبيان تفكّك الخبرة الذاتية نفسها وتذرّرها وانحلالها، إلىٰ حدّ الشك في الأفكار الذاتية عن الهوية، وظهر هذا التناول في أشكال أدبية وروائية وفنية وفلسفية متنوعة، وممن رصد ذلك وشرحه الروائي روبرت موزيل (ت١٩٤٢م)، في روايته الشهيرة «رجل

---

(١) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٦٥٥.

بلا صفات»، والتي اعتبرت «التصوير الأمثل للإنسان الحديث»[1]؛ بقوله:

«*أولم يلاحظ الناس أن التجارب استقلت بنفسها عن الإنسان؟ فقد ذهبت إلىٰ المسرح، ودخلت الكتب، وتقارير مراكز الأبحاث، والطوائف الفكرية والدينية ... ومن تراه ما زال يستطيع حتىٰ اليوم القول بأن غضبه هو غضبه بالفعل؟؛ إذ يتدخل فيه بالفعل كل هذا القدر من البشر ويفهمونه فهمًا أفضل من فهمه، لقد نشأ عالم من الصفات بدون رجل، وعالم من التجارب بدون من يعيشها ... ويبدو أن انحلال السلوك القائم علىٰ مركزية الإنسان الذي ظلّ ردحًا طويلًا من الزمن يعدّ الإنسان محور الكون أخذ في التقلّص -منذ قرون- ووصل آخر الأمر إلىٰ الأنا ذاتها؛ لأن الإيمان بأن أهمّ ما في المعاناة هو أن المرء يعانيها، وأن أهم ما في الفعل هو أن المرء يفعله؛ بات يتبين لمعظم الناس أنه سذاجة*»[2].

والأمر نفسه يقرره الروائي ميلان كونديرا (و١٩٢٩م) بصورة فجّة، فهو يكرر في رواياته أنه «لا وجود للهوية، لأن مظهرنا الجسدي أمر اعتباطي، فهو نتيجة لصدفة جينية، كما أنه دائم التحول والتدهور»، كما لا يمكن الوثوق بالذاكرة البشرية، وحتىٰ آراء الفرد وأفكاره وأفعاله وأذواقه وأنماط حياته إنما تصوغها الصدفة، أي باختصار لا شيء في الذات هو حقًا (أنا) علىٰ نحو دائم لا يمكن دحضه[3].

---

(١) زيجومنت باومان، الحب السائل - عن هشاشة الروابط الإنسانية، ص٢٨، ترجمة حجاج أبو جبر، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٦م.

(٢) ربورت موزيل، رجل بلا صفات، ص٢٣٧، ترجمة محمد جديد، نشر دار المدىٰ، ط١ ٢٠١٤م. وتتميز شخصيات روايات القرن العشرين بضياع هويتها الفردية وتفككها، انظر: جان إيف تادييه، مصدر سابق، ص٥٠-٥٦.

(٣) انظر: نانسي هيوستن، أساتذة اليأس - النزعة العدمية في الأدب الأوروبي، ص٢١٦، ترجمة وليد السويركي، نشر دار كلمة، ط١ ١٤٣٣هـ.

والظاهرة **الثانية** نجدها في التناول الجديد لمفهوم الوحدة والعزلة، والأشكال الجديدة لأنماط «الإقامة في الزمن»، والتي يعتبر الروائي الفرنسي مارسيل بروست (ت١٩٢٢م) ممثلها الأشهر، وسأعود إلىٰ ذلك لاحقًا.

وهذه الظواهر الثورية الجديدة في تناول الذات تسعىٰ إلىٰ الانقلاب علىٰ مجمل النظرات الفلسفية القديمة والرومانتيكية التنويرية في إدراك الذات ونمط العلاقة بها، التي -برغم خلافاتها- تشترك في اعترافها بالذات الموحّدة والهوية المتمايزة للفرد، فجاءت حداثة القرن العشرين لتشكك في وحْدة الذات القبليّة، وتهدف -بحجة تحرير الخبرة كما هو الحال في الحركة السريالية مثلًا- إلىٰ فتح الطريق أمام الذات لاستيعاب التغيرات والتبدلات التي تعرض لها داخل حركة الزمن، ومن هنا «أصبحت الحاجة إلىٰ الهرب من قيود الذات الموحّدة موضوعًا أساسيًا مهمًا ومتكررًا» في أدبيات القرن المنصرم وفنونه، وقد طرحت هذه الحاجة بأشكال متنوعة عند فوكو وليوتار وآخرين من رموز تيار «ما بعد الحداثة».

وبرغم هذه التغيرات الطارئة المشار إليها في الظاهرتين السابقتين؛ إلا أن الأفكار الرئيسية للرومانتيكية والنزعة الفردية التعبيرية (التعبير الذاتي، تحقيق الذات، الرضا عن الذات، اكتشاف الأصالة) لا تزال هي المهيمنة والمؤثرة في النموذج الثقافي الحداثي المعاصر[1].

وبالمجمل فإن طرائق إثبات الذات وتأسيس المعنىٰ قد تعددت في مسيرة الفكر الغربي، «فمن الارتباط بالنظام الكوني (أفلاطون)، إلىٰ الحميمية الداخلية الموصولة بالخارج (أوغسطين، ديكارت)، إلىٰ الانعتاق الكلي في نموذج الذات المتحررة»[2]؛ كما في الفلسفات الليبرالية المعاصرة.

وهكذا تأسس نظام المعرفة والوجود الحداثي عبر تكريس الاعتداد بالذات الباطنية، وبناء اليقين علىٰ أساس مستقل عن المعارف والأفكار الخارجية،

---

(١) انظر لما سبق: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٦٦٣-٦٦٤، ص٧١١.

(٢) مصطفىٰ بن تمسك، مصدر سابق، ص١٣٥.

وتأطير المنظومة الأخلاقية بصيغة إنسانية بحتة؛ فلم تعد غاية الفرد «التكيّف مع قوانين الكون، أو الإذعان لكلمة الله، حتىٰ لدىٰ الذي يدينون بهذه المعتقدات، ولم تعد [الأخلاقيات] مبنية علىٰ عظمة الخالق، وما يحمله من جود؛ لكنها أصبحت بحثًا قلقًا عن الذات الفاعلة، عن الكائن لذاته؛ بصفته مبدأ التقييم الأوحد القائم بذاته»[1]، وهذه

> *«الذات الفاعلة التي طالما أسقطها البشر فوقهم، في فردوس، أو مدينة حرة، أو مجتمع عادل؛ قد استقرّت في كل فرد، وصارت تأكيدًا للذات كصاحبة حق في أن تكون فردًا قادرًا علىٰ إثبات ذاته في مقابل كل ما يدمره من قوىٰ لا شخصية. وقاد [موت الأيديولوجيات الكبرىٰ] كل فرد إلىٰ إثبات ذاته؛ خالقًا ذاته، وغايةً لعمله»*[2].

ومن ثمّ فقد أصبح «معنىٰ الحياة يجد منبعه ومورده لا داخل المعقولية الشمولية للفضاء الخارجي، بل داخل المعقولية التي تظهر في صورة دليل داخلي لتوجيه الحياة الشخصية»[3].

ومع تباين الفلسفات الحديثة وتنوعها، إلا أنها لم تتخلّ عن نموذج (براديغم) الذاتية، وتمسّكت بـ «ميتافيزيقيا الذات التي تقوم علىٰ تنزيل نموذج (الأنا أفكر) منزلة القطب المتعالي، الذي يجعل كل ما عداه مجرد موضوع للسيادة والهيمنة، فما منحته الأديان لمفهوم الإله منحته الفلسفة الحديثة للإنسان/ الذات»[4]، لأنه «كلما

---

(١) آلان تورين، مصدر سابق، ص١٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨٥. بتصرف.

(٣) جورج غوسدروف، مصدر سابق، ص٤٧١.

(٤) فتحي المسكيني، الهوية والزمان - تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، ص١٣، نشر دار الطليعة، ط١ ٢٠٠١م.

ومن هنا انتقد الفيلسوف الفرنسي الكاثوليكي جاك ماريتان (ت١٩٧٣م) لوثر وديكارت وروسو، لدورهم البارز في **«تأليه الذات الحديثة»** انظر: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص١٠٢٤.

أمعنت المعتقدات والتقاليد بإضاعة طابعها الديني؛ ازدادت القدسية التي تحيط بها الفرد» كما يقول إميل دوركهايم (ت١٩١٧م)[١]؛ **ومثل العديد من المفاهيم اللاهوتية؛ ظهرت أطروحة التحوّل إلىٰ الذات الباطنة في البداية لأغراض دينية مع أوغسطين، ثم أخضعها النموذج الحداثي لعلمنة عميقة ومنظّمة، ليصبح الفرد الحداثي يبحث في داخله؛ لا للوصول إلىٰ الإله بالضرورة؛ وإنما لاكتشاف نظامٍ ما لهذا العالم، أو لإضفاء نظامٍ ما علىٰ الوجود، أو للعثور علىٰ معنىً ما لحياته**[٢].

(٦)

يعزو جورج زيمل تصاعد النزوع الفرداني والميول الذاتوية في الثقافة المدينية الحديثة إلىٰ تضخم العقلنة وتغوّل البيروقراطية وإجراءات التنظيم المكاني والزماني، و«هيمنة الرّوح الموضوعيّة علىٰ حساب الرّوح الذاتيّة، في الّلغة كما في القانون، وفي تقنيّة الإنتاج كما في الفنّ، وفي العلم كما في أغراض البيئة المنزليّة»؛ فالفرد في هذه الثقافة «يُختزل إلىٰ كميةٍ ضئيلةٍ . . . فكأنه أصبح مجرد حبة غبارٍ من ضمن تنظيم هائل للأشياء والقوىٰ التي تأخذ من الفرد تدريجيًّا كل ما هو مرتبط بالتقدّم، والروحانيّة، والقيمة؛ فقط كي تحوّلها من شكلٍ ذاتيٍّ إلىٰ وجودٍ موضوعيٍّ خالصٍ»؛ وهكذا «**تتألّف الحياة أكثر فأكثر من هذه العناصر الثقافيّة اللاشخصية، ومن السلع والتقديمات التي تسعىٰ إلىٰ إزالة كلّ اصطباغٍ وتميّزٍ شخصيّ، ونتيجةً لذلك علىٰ الفرد -لكي يحافظَ علىٰ أكثر عنصرٍ شخصيّ**

(١) إميل دوركهايم، في تقسيم العمل الاجتماعي، ص٢٢٢.

(٢) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٢٧٦.

فيه- أنْ ينتج فرادةً وخصوصيّةً شديدتين، ولا بدّ له أن يُضخّم هذا العنصر الشّخصيّ ليبقىٰ وجوده مدركًا حتّىٰ عند الفرد نفسه»[1].

وهذا التضاؤل للماهية الإنسانية وسط طوفان التنظيم «الموضوعي» والتأسيس المادي للوجود الإنساني؛ انتهىٰ إلىٰ ما يسميه الناقد الأمريكي بيري ساندرز (و١٩٣٨م) «اختفاء الكائن البشري»، أي فقدان الفرد لجوهره الفلسفي والنفسي، بسبب تداعيات التحولات الحداثية عامةً، ولاسيما الأحداث الكبرىٰ، «كانهيار السلسلة الكبرىٰ للوجود[2]، وظهور نظرية التطور، ونشوء المكننة، وانفجار الاقتصاد الرأسمالي»، ونشوء مفهوم «امتلاك الحياة»، وقد ظهر هذا المفهوم للمرة الأولىٰ في القرن التاسع عشر، وهو يعني «أن الناس حازوا علىٰ كينونة يمكن أن تديرها، أو توجهها مهنة الإنسان، أو وكالته، أو شركته، [حيث أصبحت] الحياة مفهومًا مختلفًا عن أن تكون حيًا، أو تعيش ببساطة؛ حيث يمكن للإنسان أن يعيش «الحياة» ويحللها ويخطط لتحسينها، ولربما يمكن له أن يعيد توجيه مسارها، وتحديد أهدافها»[3].

وكان الدرع الأخير الباقي لمقاومة هذا التضاؤل والتآكل هو الذات نفسها، و«تضخيم العنصر الشخصي فيها»، كما أشار زيمل آنفًا؛ فتصاعد منذ ذلك الحين الهوس بإدارة الذات ورعايتها وتطويرها والثقة بها، ونرىٰ مؤشرًا دالًا علىٰ ذلك في الوفرة المعجمية الدالة علىٰ الذات، فقد احتوىٰ معجم أكسفورد عام ١٩٣٣م ما يزيد من سبعين مثالًا علىٰ كلمة «ذات»، مؤرخة من منتصف القرن التاسع عشر إلىٰ أواخره، حيث ظهرت عبارات من قبيل

---

(١) جورج زيمل، الحاضرة والذهنية، ترجمة جوزيف بوشرعة، منشورة علىٰ موقع معنىٰ. بتصرف واختصار.

(٢) انظر في معنىٰ هذا المفهوم المركزي المهيمن علىٰ نظام المعرفة الغربي في العصور الوسطىٰ: آرثر لفجوي، مصدر سابق، ص١٠٩.

(٣) بيري ساندرز، اختفاء الكائن البشري، ص١٣، ١٥، ترجمة سهيل نجم، نشر دار الرافدين، ط١ ٢٠١٨م. باختصار وتصرف.

«الاعتماد علىٰ الذات»، و«الثقة بالذات»، و«الإيمان بالذات»، في تلك الحقبة[١].

وقد ظهرت هذه التعبيرات الحافلة بالدلالات -بصورة نموذجية- عند رالف والدو أمرسون (ت١٨٨٢م) في مقالته الشهيرة «الاعتماد علىٰ النفس» المنشورة عام ١٨٤١م، التي يقول فيها إن الفضيلة العليا لكبار الفلاسفة والشعراء تنبع من كونهم «لا ينطلقون من الكتب والتقاليد، ولا يتحدثون عما فكّر به الآخرون؛ بل بما فكروا به هم أنفسهم»، فعلىٰ الإنسان أن يعتني بذلك «الشعاع من النور الذي يومض عبر ذهنه من الداخل»، وهو الشعاع الذي يحمل «الفكرة الإلهية التي يمثلها كل منا».

ويربط أمرسون بين الاعتماد علىٰ الذات ومواجهة المجتمع؛ لأنه كما يقول «ما من قانون يمكن أن يكون مقدسًا -بالنسبة لي- غير قانون طبيعتي»، فلا تقلّد أحدًا وثقْ بنفسك؛ لأن «الفعل الأصيل الصادر عنك يوضح نفسه، ويوضح سواه من أفعالك الأصيلة الأخرىٰ، أما تماثلك مع الآخرين فلا يوضح شيئًا»، وهو يحثّ بقوة علىٰ «الانشقاق» ضد التقاليد، ومقاومة المجاملات الاجتماعية، والتعاطف الكاذب، والضيافة المتكلّفة، وأن يجهر الفرد في وجه أبيه وأمه وزوجته وأخيه وصديقه بالقول: «إني أتنصل من عاداتكم علىٰ أن أكون نفسي، وليس بوسعي -بعد الآن- أن أكسر نفسي من أجلكم، ولا أن أكسركم. وإذا كان بوسعكم أن تحبوني لما أنا عليه فإننا سنكون أسعد حالًا»[٢]، ويختم المقالة بقوله «لا شيء يمنح نفسك السلام سواك»[٣].

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٣٣٤-٣٣٥.
وإن كان هذا الاهتمام بالتعبيرات الذاتية علىٰ المستوىٰ المعجمي قد بدأ قبل ذلك بكثير، حتىٰ إن بعضهم أرجعه إلىٰ أواسط القرن السادس عشر. انظر: ايغور كون، مصدر سابق، ص١٤٨.

(٢) ستتكرر هذه المعاني بذاتها -بشكل مملّ- طوال العقود التالية وحتىٰ الآن، وحاليًا يعاد إنتاجها هنا وهناك بلسان عربي ركيك.

(٣) رالف إمرسون، الاعتماد علىٰ النفس، ضمن: مقالات إمرسون، ص٢٧-٤٩، ترجمة أمل الشرقي، نشر الدار الأهلية، ط١ ١٩٩٩م. =

وهذه المقالة تعد من الأدبيات المؤسسة لتيار عريض سيصبح شائعًا فيما بعد، وهو تيار التنمية الذاتية[1]، الذي سيحصد ناجحًا هائلًا في القرن العشرين، وبرغم هبوط مبيعات الكتب بشكل عام في العقود الأخيرة، إلا أن مبيعات كتب هذا التيار حققت ارتفاعًا ملحوظًا، إذ تذكر مقالة رصدية نشرت عام ٢٠٠٨م أن نصف الأمريكيين -تقريبًا- اشتروا كتابًا واحدًا في حياتهم يندرج تحت تصنيف «تنمية الذات»، وتشير بعض التقديرات إلىٰ أن مجموع مبيعات هذا النوع من الكتب في أمريكا تجاوزت ملياري نسخة في العام المذكور[2].

(٧)

في هذه الفقرة سأقف مع ظواهر أدبية عدّة -نشأت تباعًا- لها صلة مباشرة بتطور الصيغة الحداثية للوعي بالذات وترسيخها، وهي كتب الاعترافات، والسير الذاتية عمومًا، وأدب اليوميات، والرواية الحديثة.

أولًا: الاعترافات والسير الذاتية واليوميات:

يرتبط الاهتمام الكبير والمتزايد في القرون الثلاثة الأخيرة بالمذكرات

= وهذه المقالة -علىٰ اختصارها- تمثل خلاصة معظم أدبيات تنمية الذات الفردانية أو كثير منها، ويلحظ تأثر صاحبها ببعض أفكار الفلسفات الروحية الشرقية. ولنقد ميسر للمفاهيم الأساسية في هذه الأدبيات انظر: ستيفن برايرز، ثرثرة نفسية- نسف خرافات جيل المساعدة الذاتية، نشر مكتبة جرير، ط١ ٢٠١٤م.

(١) انظر تحليلًا لبعض المظاهر المبكرة لهذا التيار ممثلًا في ما يسميه وليام جيمس «حركة المداواة بالعقل» التي يعتبرها حركة دينية: وليم جيمس، تنويعات التجربة الدينية، ص١٤١ وما بعدها، ترجمة إسلام سعد وعلي رضا، نشر مركز نهوض، ط١ ٢٠٢٠م.

(٢) انظر: بيري ساندرز، مصدر سابق، ص٣٩٥.

واليوميات الشخصية بمؤثرات ودوافع ثقافية ودينية عدة، فقد اعتنىٰ بعض المسيحيين الأوائل بمحاسبة الذات وتأمّلها، وكشف باطنها؛ ليكون متوافقًا مع المعايير الدينية المرجوة، وذلك بتدوين أفعال الذات وخطرات النفس وفحصها علىٰ الورق؛ كما ورد في السيرة الشهيرة للقديس أنطونيوس (ت٣٥٦م) التي كتبها أثناسيوس الرسولي (ت٣٧٣م)، فقد كان أنطونيوس «يوصي تلاميذه بأن يكتبوا ملاحظات عن أفعال أنفسهم، وحركاتها»، ويقول: «ليدوّن كل واحد منّا ويسجّل أفعاله وتقلبات نفسه، وكأننا سنقدم تقريرًا عنها بعضنا لبعض»، ويأمل أن تساعد هذه الكتابة علىٰ ضبط السلوك الذاتي، ويضيف: «ليكن هذا التسجيل الكتابي بديلًا عن عيون رفاقنا النسّاك»[1].

ولم تكن هذه المحاسبة الكتابية للذات محصورة في التاريخ الغربي، فقد أشار ابن المقفع (ت١٤٢هـ) إلىٰ نحو ذلك في وقت مبكر، وكتب:

> *«علىٰ العاقل أن يحصي علىٰ نفسه مساويها في الدين، وفي الأخلاق، وفي الآداب؛ فيجمع ذلك كله في صدره، أو في كتاب، ثم يكثر عرضه علىٰ نفسه، ويكلّفها إصلاحه، ويوظف ذلك عليها توظيفًا من إصلاح الخلةِ والخلتينِ والخلالِ في اليومِ أو الجمعةِ أو الشهرِ، فكلما أصلح شيئًا محاه، وكلما نظر إلىٰ محوٍ استبشر، وكلما نظر إلىٰ ثابتٍ اكتأب»*[2].

---

(١) بواسطة: بيير هادو، الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلىٰ فوكو، ص١٦٨-١٦٩، ترجمة عادل مصطفىٰ، نشر دار رؤية، ط١ ٢٠١٩م. وقد رجعت لأصل السيرة المذكورة المترجمة عن اليونانية، إلا أن العبارة فيه ركيكة ومبهمة، انظر: البابا أثناسيوس الرسولي، سيرة حياة القديس أنطونيوس، ص١١٤، ترجمة بولين أسعد، طبع في مطبعة امبريال، ط١ ٢٠١٢م.

(٢) ابن المقفع، الأدب الصغير والأدب الكبير، ص٢٤-٢٥، تحقيق إنعام فوال، نشر دار الكتاب العربي، ط٣ ١٤٢٠هـ.

وقد حظي استكشاف الذات في التاريخ المسيحي بعناية خاصة ومميزة مع ظهور حركات الإصلاح الديني، فقد كان هذا الاستكشاف جزءًا من أدبيات التهذيب، وتعاليم الانضباط الأخلاقي، وتقنيات الرياضة الروحية الهامة.

وقد أفضىٰ الاعتقاد الذي كانت تعتنقه الاتجاهات البروتستانتية كافة الذي يؤكد مسؤولية الفرد عن روحه وإيمانه وقناعاته الذاتية، بدلًا عن المسؤولية الواسعة التي كانت تنسب إلىٰ الكنيسة -كما في التصور المسيحي التقليدي- إلىٰ ظهور نوع من «دمقرطة» الرؤية الأخلاقية والاجتماعية، فكل فرد -أيًا كان مستواه الاجتماعي والطبقي- لديه الفرصة لإظهار خصائصه الروحية، كما نتج عن ذلك أيضًا النزوع إلىٰ وعي متزايد بالذات كهوية روحية، فاللاهوتي الفرنسي الأبرز جون كالفن (ت١٥٦٤م) أعاد بناء النموذج المسيحي من الاستبطان الروحي القصدي ونظّمه منهجيًا، وجعل هذا الاستبطان الطقس الديني الأسمىٰ للمؤمنين جميعًا، للكاهن كما لغيره[١]، فتحولّت طبيعة الالتزام الديني من أولوية الغفران الكنسي، والالتزام بالكفارات، والأمل بالنعمة والعفو الرباني، إلىٰ «منهج في السلوك العقلاني، يهدف إلىٰ إبعاد الإنسان عن سلطة الغرائز، وتحريره من تبعيته للطبيعة والعالم، واستبدال ذلك بالخضوع إلىٰ عظمة الإرادة، وإخضاع أفعاله لرقابة دائمة وفحص دقيق وأمين لمدلولها الأخلاقي»[٢].

ولذا لم يكن الاهتمام بالاعترافات الذاتية واليوميات مقتصرًا علىٰ فئة خاصة من الزهاد من ممارسي الرياضات الروحية، بل توسّع الأمر إلىٰ المسيحيين عامةً، ومع كون الالتزام الفعلي بذلك قد ظلّ محصورًا في فئات نخبوية، إلا أن هذه النخبة تعد كبيرة مقارنة مع أية حقبة تاريخية قديمة، ففي إنجلترا «احتفظ كل

---

(١) انظر: إيان واط، نشوء الرواية، ص٦٩، ترجمة ثائر ديب، نشر دار شرقيات، ط١ ١٩٩٧م.

(٢) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ص٧٧-٧٨، ترجمة محمد مقلد، نشر مركز الإنماء القومي، ط١ ١٩٩٠م.

تطهّري مثقف بنوع من الدفاتر اليومية» كما يرصد بعض المؤرخين[١]، وأخذت تنتشر نصوص الاعترافات منذ القرن السادس عشر، لاسيما من الكالفينيين، حتىٰ بلغت -إلىٰ حدود عام ١٧٢٥م- أكثر من ٢٢٠ سيرة ذاتية بيوريتانية[٢]، ويشير فيبر إلىٰ شيوع هذه التقنية الانضباطية بين اللاهوتيين والأخلاقيين، ويذكر بنجامين فرانكلين (ت١٧٩٠م) مثالًا كلاسيكيًا علىٰ ذلك، حيث استخدم جداولًا إحصائية لمراقبة الذات ومتابعة تطورات السلوك الشخصي دوريًا[٣]، ويرىٰ أن هذا اللون من المحاسبة الأخلاقية منتشر في ثقافات وأماكن أخرىٰ، والجديد في الممارسات اللاهوتية في عصر الإصلاح اعتبار هذه المحاسبة الدائمة «الوسيلة الوحيدة لمعرفة الأمر الأبدي بالخلاص أو الهلاك»[٤].

ثم ما لبث هذا الإرث المسيحي الكثيف -المنشغل بتنظيم الذات واستكشافها لمقاصد عقائدية وأخلاقية بحتة- أن دخلت عليه تأثيرات التحولات في المشهد العام الثقافي، الذي شهد تفكك الوحدة المسيحية، وتصاعد النقد التنويري، والهجوم العلماني، وظهور التيارات الإنسانوية، حيث ضعف الدافع العقائدي لاستكشاف الذات، وانبثقت دوافع دنيوية جديدة، ويشرح أحد الباحثين

---

(١) بواسطة: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٢٨٦.
ويشيع الرأي أن «كتابة اليوميات عملية ناتجة عن شعور عال بالفردانية، والوعي بالذات، وهي ظواهر لم تعرف إلا في عصر النهضة وبعد انتهاء العصور الوسطىٰ». جورج مقدسي، يوميات ابن البناء، ص٢٢٢، ترجمة أحمد العدوي، نشر دار مدارات، ط٢ ٢٠٢٠م. ولا بد من التنبيه إلىٰ أن شيوع اليوميات لا يرجع إلىٰ مسببات ثقافية محضة بالضرورة، بل أسهمت ظواهر أخرىٰ في ذلك؛ كانتشار الورق وتطوّر تصنيعه.

(٢) انظر: ايغور كون، مصدر سابق، ص١٦١-١٦٢.

(٣) انظر: ماكس فيبر، مصدر سابق، ص٨١. وقد أحصىٰ فرانكلين في مطلع حياته جملة من الأخلاق التي يطمح للتخلق بها، ثم جعل أمام كل خلق درجات يومية في كل أسبوع، وهكذا في كل أسبوع يحصي ويراجع نجاحاته وخسائره، كما وضع مخططًا تفصيليًا لتوزيع ساعات يومه علىٰ الأنشطة المختلفة. انظر: السيرة الذاتية لفرانكلين، ص١٢٩-١٣٦، ترجمة أنوار يوسف، نشر دار الرافدين، ط١ ٢٠٢٠م.

(٤) انظر: ماكس فيبر، مصدر سابق، ص١١٥.

السياق الذي ولّد هذا التدفق الكبير للسير الذاتية منذ القرن السابع عشر وحتىٰ الآن بقوله:

> *«لم يكن لدىٰ القرون السابقة إلا وقائع وحوليات، غير أنه **ما إن التفت الإنسان إلىٰ نفسه كمقصد وهدف لنشاطه،** ونشد المجد الخالد بعد انقضاء مدة حياته علىٰ الأرض؛ حتىٰ أصبح مفهومًا توجّه الرجال إلىٰ كتابة مذكراتهم»*[١].

وهذه النزعة الإنسانية المتعاظمة ساعدت بقوة علىٰ ازدهار الاهتمام بالعالم الداخلي للفرد، ويظهر التحليل التاريخي لتطور المعجم الأوروبي أن المفردات النفسية التي تعبّر عن الخلجات الباطنية والدقائق الروحية تزايدت واغتنت الدلالات المصاحبة لها خلال القرون الثلاثة الأخيرة، كما اعتنىٰ المفكرون بتحديد واكتشاف حالات نفسية معينة كاليأس والسوداوية والملل والكآبة، وقد كانت هذه الحالات تناقش سابقًا في العصور الوسطىٰ ضمن نماذج التفكير الأخلاقي حيث تنقسم المعاناة بأشكالها كافة إلىٰ رذائل وفضائل، في حين أن هذه النزعة الفردانية والإنسانوية نقلت تناول هذه الموضوعات إلىٰ حيز البحث النفسي المجرد، بل إن بعض هذه الحالات النفسية تحولّت من كونها رذائل إلىٰ موضوعات للتلذّذ والاحتفاء، كالحزن والكآبة، التي اعتبرها الرومانتيكيون نوعًا من العواطف المرهفة والملهمة[٢].

وشيئًا فشيئًا بدأ الانغماس الذاتي المتصاعد في رصد الذات يصطبغ بصبغة

---

(١) بواسطة: جون جانال، كتابة المذكرات الشخصية في القرن العشرين، ص٢٢، ترجمة سونيا نجا، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٩م. بتصرف.

(٢) انظر: ايغور كون، مصدر سابق، ص١٤٨-١٥١.
وظهر هذا بوضوح في الرواية الحديثة التي أصبح من موضوعاتها المعهودة التلذّذ بالكآبة والتغنّي بالحزن، وهذا الاستمتاع الغامض بالسوداوية ليس ظاهرة حديثة كليًا، بل ورد في بعض السرديات الأدبية القديمة، ولكن الحديث فيه هو انسجامه وتفاعله مع القيمة الجديدة التي تمنحها الفردانية الحداثية للمشاعر والعواطف. انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٤٣٩.

«علمانية» تتعمق مع مرور الوقت، كما لاحظ ذلك المؤرخ الإنجليزي البارز لورنس ستون (ت١٩٩٩م) وكتب: «منذ القرن السابع عشر وما بعده تدفق علىٰ الورق شلال من الكلمات التي تصف الأفكار والمشاعر الحميمية التي وضعها عدد كبير من الرجال الإنجليز العاديين والنساء العاديات، وقد صار معظمهم الآن علماني التوجّه، وبشكل متزايد»[1]، وفي الفترة نفسها نشرت الاعترافات والمذكرات الأشهر كالتي كتبها صمويل بيبيس في نهاية القرن السابع عشر، وجان جاك روسو (ت١٧٧٨م)، وبوسويل، وكلها تتميز بالتحليل الذاتي، والتمركز المفرط حول «الأنا»[2].

وهذه الكتابات ذات الصبغة الاعترافية «العلمانية» تأتي امتدادًا لـ «اعترافات» أوغسطين الشهيرة الذي يعدّ أول كتاب -في هذا السياق الثقافي- يعتمد علىٰ الاستكشاف الذاتي والاستبطان الجذري لخواطر النفس، وقد اقتفىٰ أثره روسو، وغوته، ووردزوورث، وآخرون. وبذلك يتضح نمط التحول من التقليد الديني الأوغسطيني إلىٰ التقليد العلماني الأدبي، مع ثبات الاعتقاد بالفرضية الأساسية التي ترىٰ أن الفرد لا يعرف فعليًا من هو، وعليه أن يغطس -بعمق- إلىٰ باطنه ليكتشف نفسه، ولينشأ هوية ذاتية خاصة[3]، حيث إن وراء التقلّبات الخارجية، والميول الهوجاء، والرغبات الجامحة؛ طبيعة حقيقية وثابتة وأصيلة، ودور الاستبطان أو الاستكشاف الذاتي هو استعادة الاتصال بهذا الجوهر، وتلك الطبيعة الإنسانية الشاملة التي لا تتغيّر في أعماق كل فرد[4]، ولأجل ذلك تعدّ

---

(١) بواسطة: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٢٨٦.

(٢) انظر: إيان واط، مصدر سابق، ص٦٩-٧٠.

(٣) سقطت هذه الفقرة من الترجمة العربية لكتاب (منابع الذات) ص٢٧٦، واستدركتها من:
Charles Taylor, Sources of the self: the making of the modern identity, (Harvard University Press, 1989), p 178.

(٤) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٢٧٦.

الاعترافات واليوميات والسير الذاتية مظاهر أو تعبيرات نصيّة لهذا التصوّر الحديث[1].

ثانيًا: الرواية:

تعدّ الرواية -دون غيرها- الشكل الأدبي الذي يعكس التوجه الفرداني الحديث، فقد كان معيارها الأساس «الإخلاص للتجربة الفردية»، فانشغلت منذ بداياتها بالهوية الشخصية، والوعي الذاتي بالزمن وتشكلاته[2]، فقد ظهرت الرواية الحديثة ضمن المشهد الثقافي العام الذي تتكاثر فيه التصورات الفردانية في حقول المعرفة، وفي الفكر السياسي والأخلاقي (هوبز، جون لوك) في القرن السابع والثامن عشر كما أسلفنا، واندمجت الرواية مع هذا المزيج المتصاعد من الثقافة الفردانية؛ فقد

> *«تحالفت الرواية الحديثة بقوة مع الأبستمولوجيا الواقعية للعصر الحديث من جهة، ومع فردانية بنيته الاجتماعية من جهة أخرىٰ. وفي كل المجالات الأدبية والفلسفية والاجتماعية انزاح تمامًا التركيز الكلاسيكي علىٰ المثالي والكّلي والمشترك، واحتلّ المحدّد المتميّز، والمحسوس المدرك، والفرد المستقلّ بذاته حقل الرواية الحديثة»*[3].

وقد انعكس هذا النموذج الذاتي والفرداني في الرواية الحديثة في تقديمها

---

(١) لا يقتصر شيوع اليوميات والاعترافات علىٰ الرغبة برصد الذات واكتشافها، بل كان لتسارع التغيرات والانقطاعات التاريخية دور مهم في انتشار هذا اللون من الكتابات؛ لدورها في احتواء تشوّش الهوية وارتباك الذات؛ فقد لاحظ بعضهم أن التراجم الذاتية تكثر في «عصور الانتقال، وأوقات الاضطراب والتقلقل؛ لأن بعض النفوس الحسّاسة تشعر في مثل تلك الأزمان بأنها في حاجة إلىٰ الملاءمة بين نفسها وبين الظروف المحيطة بها». علي أدهم، لماذا يشقىٰ الإنسان، ص٢٦٤، نشر مكتبة نهضة مصر، د ت.

(٢) انظر: إيان واط، مصدر سابق، ص١٨، ٢٣.

(٣) المصدر السابق، ص٦١.

للتجربة الفردية بصيغ وطرائق تشابه السيرة الذاتية الاعترافية[1]، وهي بذلك «تتفوّق علىٰ الأشكال الأدبية الأخرىٰ في تقريبنا من الكيان الأخلاقي الباطني للفرد[2]، وهي تحقق هذا المقاربة للحياة الداخلية للشخصية الرئيسية عن طريق استخدامها -كأساس شكلي- للمذكرات السيرية الذاتية»[3].

وقد تطورت هذه النزعة الجوانية في روايات القرن العشرين وأصبحت ظاهرة كثيفة ووصفها أحد النقاد بـ «اجتياح الباطن»[4]، ويشير الناقد الروسي فلاديمير فيدل (ت١٩٧٩م) إلىٰ أن «كتّاب القرن العشرين لا يعرفون كيف

---

(١) يصف الفيلسوف الإيطالي بينيديتو كروتشه (ت١٩٥٢م) الأدب الحديث أنه «أشبه باعتراف طويل»، ويرىٰ أن هذه السمة الاعترافية ساهمت في ازدياد عدد الكاتبات عمومًا في مجال الأدب والرواية وغيرها، لكون النساء «يمتزن بالانفعال والنشاط، فإذا قرأن كتب الشعر لاحظن فيها ما ينطبق علىٰ مغامراتهن الشخصية وفواجعهن العاطفية، فلم يصعب عليهن أن يفرغن ما في قلوبهن، فلئن أصبح للنساء نشاط ملحوظ في حقل الأدب؛ فلأن الرجال قد تأنّثوا بعض الشيء من الناحية الفنية، ومن علامات هذا التأنّث قلة الحياء في عرض مبائسهم». بينيديتو كروتشه، فلسفة الفن، ص١٥٦-١٥٧، ترجمة سامي الدروبي، نشر المركز الثقافي العربي، ط١ ٢٠٠٩م.
والاهتمام النسائي الشعبي بالأدب برز -بوضوح- مع ظهور الرواية الحديثة، وأحدث تغيّرًا مهمًا في تاريخ الأدب، وقد وصف بعض المؤرخين هذا التغيّر -الذي أصبح للمرأة بفضله مكانة مركزية في جمهور الأدب- بأنه أهم تغيّر في تاريخ الأدب الغربي. انظر: آرنولد هاوزر، الفن والمجتمع عبر التاريخ، ج١ ص٢٥٤، ترجمة فؤاد زكريا، نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢ ٢٠١٤م. وانظر في السياق الاجتماعي والاقتصادي لحدوث ذلك: إيان واط، مصدر سابق، ص٤٣-٤٤.
وهذا الاهتمام كان له دور بارز في مسار الرواية المعاصرة التي يرىٰ الكاتب الفرنسي آلان سورال (و١٩٥٨م) أنها «تعبّر عن رؤية مؤنّثة أكثر فأكثر للوعي والعلاقات الإنسانية». بواسطة: البشير عصام (مترجم)، جناية النسوية، ص١١٥، نشر مركز دلائل، ط١ ١٤٤١هـ.

(٢) اهتمت الرواية الحديثة في بداياتها بتصوير الأحداث الخارجية وأفعال الناس للقارئ، ثم تطور هذا الاهتمام بالفعل الإنساني حتىٰ وصل إلىٰ المستويات الباطنية، فبدأ كتّاب الرواية بالعناية بوصف دقائق معيشة الأفراد، وأنماط الخبرات الداخلية التي اكتسبوها من الأحداث.
انظر: نوربرت إلياس، مجتمع الأفراد، ص١٣٣-١٣٤.

(٣) إيان واط، مصدر سابق، ص٦١.

(٤) جان إيف تادييه، مصدر سابق، ص٣٣.

يتجاوزون أناهم، فهم مسحورون بأحوال قلقهم وتعاستهم، ويتحاورون إلىٰ ما لا نهاية في عالم الأشباح»[١].

وتركّز الرواية الحديثة علىٰ صور الحياة اليومية العادية وحركتها، في حين أن تركيز القصة القديمة والكلاسيكية كان يستهدف ما هو شامل وكلّي، وحتىٰ إذا تناولت الرواية الحديثة الأساطير الكلية والأفكار الشمولية فإنها تبرزها من خلال الوصف الجزئي، وعبر شخصيات عادية، تحمل أسماء مألوفة[٢]، فقد تأسست الرواية الحديثة علىٰ رؤية للعالم محورها الأفراد، والعلاقات الاجتماعية بينهم، فقد أُعتبر الفرد -مع نهاية القرن السابع عشر- كائنًا مستقلًا بذاته، ولم يعد جزءًا من وجود مركّب لا معنىٰ له بدون الإله، فالاهتمام الروائي المعلمن بالعلاقات الشخصية يتأسس علىٰ اعتقاد أن الكائنات البشرية الفردية هي الأهم في الوجود، وليس الجماعات كالكنيسة، أو الفاعلين المتعالين؛ كشخوص الثالوث المقدس[٣]، فالانشغال الرئيس للرواية الحديثة يتمركز حول «فحص الطبيعة الإنسانية في عالم سيصبح فيه الإله غائبًا، أو غير موجود، أو مشكوك فيه؛ فمن ثربانتيس إلىٰ كافكا هذا سيكون الموضوع الكبير للرواية»[٤] كما يقول ساباتو.

وهذا الفصل المتراكم للذات عن محيطها العام، واستبعاد الدلالات الدينية للوجود؛ دفعا الرواية الحديثة -بل وبقية الأشكال الأدبية- إلىٰ لانشغال المزمن بحلّ المعاناة الناجمة عن الانشقاق الكبير بين الإنسان والعالم، ومعالجة اتساع الفجوة بين الذات والموضوع[٥]، فالطابع السيري الذاتي الذي يصبغ الرواية

---

(١) بواسطة: إرنستو ساباتو، الكاتب وكوابيسه، ص٣٠، ترجمة عدنان المبارك، نشر دار أزمنة، ط٢ ٢٠١٨م.

(٢) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٤٢٧-٤٢٨.

(٣) إيان واط، مصدر سابق، ص٧٥-٧٦.

(٤) إرنستو ساباتو، الكاتب وأشباحه، ص١٩٦-١٩٧، ترجمة سلوىٰ محمود، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٥م.

(٥) بواسطة: بيير زيما، النقد الاجتماعي - نحو علم اجتماع للنص الأدبي، ص١٤٥، ترجمة عايدة لطفي، نشر دار الفكر، ط١ ١٩٩١م. بتصرف.

الحديثة -كما أشرت آنفًا- يهدف إلىٰ ترميم الفجوة بين الذات والموضوع، وتقليص المسافة بينهما، وأضحىٰ ذلك هو الهدف الرئيسي للانشغالات الأدبية الحديثة كافة[1]، ولذلك فإن **كثيرًا من معاني الشعر الحديث -مثلًا- تحاول التعبير عن فكرة مفادها أن فقدان الشعور بالانتماء إلىٰ نظام شمولي أو عمومي يحوج الفرد «إلىٰ تعويض ذلك عن طريق شعور داخلي أقوىٰ صلةً»**[2].

ومن هنا أصبح هدف الرواية الحديثة الأساس -كما يرىٰ الفيلسوف المجري جورج لوكاتش (ت١٩٧١م)-؛ البحث عن المعنىٰ المفقود، ذلك المعنىٰ الذي كان يتوفّر في الأدب والملاحم الشعرية القديمة، أما الرواية فقد أمست «ملحمة عالم بدون إله»[3]، وما تفعله هو تأكيد نتيجة بارزة وحاسمة باستحالة المعنىٰ، وحتمية العدمية، ويكمن دور البطل في الرواية الحديثة في مواجهة الواقع الاجتماعي الخالي من المعنىٰ، ومحاولة اختراع معنىٰ ما، علىٰ أن هذه المحاولة تبوأ عادةً بالفشل، وتؤول إلىٰ الإحباط[4]، فالرواية الحديثة -وبصورة أوضح رواية القرن العشرين- تعبّر عن أزمة الذات الحداثية ومعضلة تلاشي المعنىٰ، مهما تظاهرت بخلاف ذلك، وعندما واجه أولريش بطل رواية «رجل بلا صفات» من يسأله عن معنىٰ الحياة، أجابه ببرود: «لماذا نحتاج إلىٰ معنىٰ في الحقيقة»[5]، إلا أنه مع ذلك ظلّ منشغلًا لوقت طويل بسؤال المعنىٰ، وبقي يردد: «هل يستطيع المرء أن يجد لشيء -حدث ويحدث لنا- هدفًا ومعنىٰ؟»[6]،

---

(١) انظر: آرنولد هاوزر، الفن والمجتمع عبر التاريخ، ج٢ ص٧٦-٧٧.

(٢) تشارلز تايلور، أخلاقيات الأصالة، ص١٢٨.

(٣) يعلّق إيان واط قائلًا إن ذلك لا يعني استحالة أن يكون كاتب الرواية أو الرواية نفسها دينية بمعنىٰ ما؛ «وإنما يعني أن وسائل الروائي -مهما تكن مقاصده- لا بد أن تقتصر بشدة علىٰ شخصيات وأفعال دنيوية، أما مجال الروح فيُقدَّم فقط من خلال التجارب الذاتية للشخصيات». إيان واط، مصدر سابق، ص٧٥.

(٤) بواسطة: بيير زيما، مصدر سابق، ص١٤٥. بتصرف.

(٥) ربورت موزيل، رجل بلا صفات، ص٣٣١.

(٦) المصدر السابق، ص٣٨٠.

وكما يبدو فإنه لم يجد الجواب، إلا أنه يحاول التعزّي بكونه يعي السؤال ويشعر بمعضلته[١].

وهكذا تفشل الرواية في معالجة سؤال المعنىٰ والذي شغل الروائيين في القرن العشرين، حيث سعوا بخيالاتهم المتنوعة والخلّاقة إلىٰ إنشاء «شمولية مُرْضية يستطيع فيها الإنسان أن يعبّر عن إمكانياته، وأن يطوّر قدراته، وأن يعيش حياة ذات مغزىٰ»[٢]، إلا أن محاولاتهم انتهت بالفشل.

(٨)

لاستكمال تحليل سياق تبلور الهوية والذاتية الحداثية لا يمكننا تجاهل أنظمة الاتصال الشبكية المعاصرة، فقد تزامن صعود النسخة الأحدث من الفردانية الليبرالية -كما سبق بيانه- مع التطورات التقنية المتسارعة، التي زادت من تعقيد أزمة الهوية الذاتية وارتباكها، وصعّبت استقرارها وتماسكها، بفضل نمط الحضور الافتراضي المتقافز من سياق إلىٰ آخر، وبسبب بروز المنصات الجديدة التي تقوم علىٰ تسهيل ابتكار الهويات «المستقلة»، وتتيح للفرد تقديم نفسه إلىٰ العالم بأشكال متعددة، وبهويات قابلة للتعديل وإعادة الإنتاج والتحرير دائمًا.

وهذه الإمكانيات الجديدة تعدّ تحولًا جذريًا في سياق ثقافة «تحقيق الذات»، فحين لا يتمكّن الفرد من اكتشاف أو ابتكار هويته أو «ذاته الأصيلة» في العالم الواقعي -لكثرة الصعوبات والمعوقات- تتيح له هذه الفضاءات الافتراضية

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٥١٣.

(٢) فيلهلم إمريش، الفن القصصي في القرن العشرين ومغزاه التاريخي، ص٣٦، ترجمة ناجي نجيب، مجلة فكر وفن ع٢٣، يناير ١٩٧٤م.

تحقيق طموحاته الفردانية، لذا يعبّر بعضهم بأنه لا يشعر أنه «يحقق ذاته» ويعبّر عن «هويته الحقيقية»؛ إلا عندما يظهر خلال هذه الهويات الافتراضية المبتكرة[١].

ويضع المحلل النفسي الألماني راينر فونك التحوّل التقني -بكافة تجلياته- في قلب تحليله النفسي لأزمات الفرد المعاصر، ويقول إن «تفضيل «القدرة المصنوعة» علىٰ «القدرة الإنسانية» أي عيش الوجود علىٰ أساس تطبيق القدرة الإنسانية الذاتية هو الذي يحدد الديناميكية النفسية للتوجه المابعد حداثي»[٢]؛ فالإنسان الحديث عمومًا -والمعاصر خصوصًا- يعاني من العجز والتضاؤل المستمر لإمكانياته في تشكيل الواقع أمام التقدّم المتصاعد للتقنيات الهائلة، وهذا «الإحساس بالضعف والعجز لا يعيه ولا يتحمله إلا قلة من الناس، بينما تكبته الغالبية العظمىٰ منهم»، ولأن «كل أبعاد القدرات الإنسانية من أجل تشكيل الواقع -انطلاقًا من القوىٰ والكفاءات الذاتية- قد قضي عليها من طرف الإمكانيات الرقمية والتواصلية»[٣]؛ يلجأ كثير من الناس إلىٰ «أشكال التعويض النفسية عن هذا الضعف الجسدي سواء علىٰ مستوىٰ الوعي أو اللاوعي»، بالاحتفاء بالإمكانيات التقنية، ومحاولة استغلالها لإنتاج الواقع، أو امتلاك الواقع المصنوع من خلال التقنية واستعماله[٤].

والذي يهمني من تحليل فونك هذه الملاحظة الأخيرة، أعني تأثيرات استغلال التقنية لـ «تحرير» الواقع، أو اختلاقه، وانعكاسات ذلك علىٰ طريقة الوعي بالذات، وعرض الأنا وتقديمها في الشبكات الافتراضية.

وقد تعددت الظواهر الافتراضية المتصلة بالهوية وتمثّل الذات التي استهدفتها الدراسات النفسية والاجتماعية المعاصرة، ومن أبرز هذه الظواهر

---

(١) انظر لما سبق: GLynn Harrison, op. cit.

(٢) راينر فونك، مصدر سابق، ص٣٠. بتصرف واختصار.

(٣) المصدر السابق، ص١٢٨-١٢٩.

(٤) المصدر السابق، ص١٣٥.

ويرىٰ فونك أن هوس هوليود بأفلام الأبطال الخارقين، ليس سوىٰ حيلة دفاعية؛ لتعويض «المشاعر اللاواعية الموجعة للضعف وقلة الحيلة». المصدر نفسه، ص١٩٥.

ظاهرة «السيلفي»، وهي الصورة التي يلتقطها الفرد لنفسه، وقد رأىٰ بعض الباحثين أن شيوع هذه الظاهرة يعبّر عن أزمة هوياتية، وتجديدًا مستمرًا للتساؤل الفرداني المزمن؛ «فتحويل الهاتف إلىٰ مرآة، والقبض علىٰ الصورة التي تنعكس فيه؛ هو تجسيد معاصر لسؤال (من أنا؟)؛ فهذا الفعل الجديد يشهد علىٰ الرغبة في اختراق أسرار «أنا» أصبحت غامضة وغير قابلة للإمساك؛ لأنها أضحت عرضة لتحوّل جذري بفعل الثورة الرقمية»[١].

وتبعًا لذلك اقترحت المحللة النفسية الفرنسية إلزا غودار إطارًا نظريًا يقلب التصور الديكارتي في العلاقة بالذات، فقد كانت الذات -كما يقرر ديكارت- ضامنة لوجودها الخاص، وليست في حاجة إلىٰ العالم لتكون واعية بنفسها، أما الآن -ومع انتشار الصور الذاتية- فلم يعد التفكير أولوية، وباتت الصورة الافتراضية الثابتة لظواهرنا الجسدية تحدّ وجود الذات في الواقع وتحاصره، لتبدو الذات متأرجحة بين صورتها الافتراضية والواقعية، فهي ترزح تحت ضغط تساؤل مستمر، باحثة عن هوية راسخة. ويظل هذا التأرجح الهوياتي مربكًا؛ لأن نظرة الآخر للأنا، وارتفاع عدد «الإعجابات» لا تكفي للقناعة والاطمئنان، ولا تساعد علىٰ تفادي الشك المتتابع بقيمة الأنا وماهية الذات[٢].

ويزداد الارتباك إذا لاحظنا أن التعرّف علىٰ الأنا بالاستبطان الذاتي -كما في التصور الحداثي التقليدي- يستلزم نمطًا عميقًا ومستقرًا من الوعي بالزمن، وأما الآن فإن الفاعلية الافتراضية والانغماس الشبكي تتناقض مع الإيقاع البطيء والتأملي اللازم للاستبطان، كما أن نشاط الذات داخل هذه الشبكات يعطي الأولوية لصورة الذات المرئية[٣].

ويتزامن ذيوع ظاهرة السيلفي مع تزايد الحاجة الذاتية إلىٰ «الاعتراف»[٤] في

---

(١) انظر: إلزا غودار، مصدر سابق، ص١١١.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٨٢-٨٤.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٧٧.

(٤) سأناقش لاحقًا موضوع الاعتراف، انظر الفصل الثالث، الفقرة (٤) من هذا الكتاب.

الاجتماع والسياسة المعاصرة، إلا أن هذا البحث عن الاعتراف في الفضاء الافتراضي يهدد «استقلالية الذات»، ويضعف علاقتها بالآخرين أو يشوشها؛ فالتوسلات الدائمة للمتابعين بالمشاركة والتعليق، وتسوّل تسجيل الإعجاب؛ لأجل إثبات جمال الذات، وتأكيد روعتها؛ تنفّر الآخرين من جهة، تفقد الذات الحرية من جهة أخرىٰ، لارتهانها لرضا الناس وإعجابهم[١].

كما يؤثر «السيلفي» علىٰ تمثّل الذات ووعيها لنفسها، فالفرد يكوّن في ذهنه تصورًا نموذجيًا عن ذاته، ويسعىٰ إلىٰ أن يتطابق فعله وذاته الحقيقية مع هذا التصوّر، وفي أحيان كثيرة لا يثق أو يشك في مدىٰ التطابق بين واقع الفعلي وتصوّره النموذجي، ويكون السيلفي من أفضل الفرص المتاحة لتأكيد الذات النموذجية؛ لما يتيحه من إمكانيات «التحكم الصارم في الصورة الذاتية، بتعديلها وتحويرها، وحرية اختيار مكان وزمان وسياق أخذها؛ وبفضل هذه الخصائص يتمكن المرء من توصيل ما يريد للجمهور أن يراه بالضبط»[٢].

وهنا تتجلىٰ أحد مظاهر استثمار التقنية في إنتاج الواقع، أعني واقع الذات، ونمط الهوية الشخصية، فالسيلفي ليس سوىٰ نموذج أو صيغة واحدة -من بين صيغ كثيرة في واقع اليوم- تستهدف إنشاء حياة منقّحة بواسطة التقنية، وهذه الصيغ الافتراضية تعبّر عن «إحساس عميق بالعزلة، والقلق في الحياة الواقعية»[٣].

---

(١) انظر: إلزا غودار، مصدر سابق، ص١١٨.

(٢) طارق عثمان، أكثر من صورة - الدوافع النفسية للسيلفي، ص٦-٧، ورقة منشورة علىٰ موقع نماء، مارس ٢٠١٧م.
ومن ثمّ فالإكثار من التقاط السيلفيات يشير غالبًا إلىٰ افتقار الذات للثقة، لأن ذلك يعني أن الفرد «يحاول طمأنة نفسه من خلال الإحالة علىٰ نفسه في صورة جميلة، يمكن أن يعود إليها دائمًا لأنها مصوّرة، ليستعيد شيئًا من احترام الذات. بالإضافة إلىٰ أن عرض السيلفي وتلقّي الإعجابات علىٰ الصورة الذاتية يشعر الذات بالاطمئنان عن الرأي الحسن الذي يبلوره عن نفسه». إلزا غودار، مصدر سابق، ص٨٠-٨١، ٨٧-٨٨.

(٣) إلزا غودار، مصدر سابق، ص١٥٠، بتصرف.

ومع أن النقاشات والتحذيرات حول تأثيرات الصورة، وطغيان الثقافة البصرية لم تنقطع منذ بدايات ظهور التلفاز وحتىٰ الآن؛ إلا أن زمن الشبكات الافتراضية نقل الجدل إلىٰ مستويات جديدة؛ بسبب الزيادة الهائلة في إنتاج الصور واستهلاكها، وارتكاز العديد من الشبكات الاجتماعية الجديدة عليها، فالفرد الآن يتعرّض إلىٰ طوفان غير مسبوق من الصور، وهذه الصور تولّد في نفسه «انفعالات مختلفة، ومتغيّرة ومتقلّبة، فقد أصبحت أناه الداخلية وعاءً انفعاليًا يتجاوزه، وينتهي بإغراقه وفق إيقاع الصور التي تتعاقب أمام ناظريه»، وهذا الطوفان البصري يؤثر علىٰ شعور الذات الفردانية بالسيطرة والتحكم؛ فالتدفق الشعوري الدائم تجاه المرئيات التي تتفن في جذب انتباهه واستحلاب انفعالاته يزيد من إحساس الفرد بالهشاشة والقلق، ويشعر الفرد أنه «لم يعد سيد نفسه؛ فهو مضطر للانتقال من الضحك إلىٰ البكاء، ومن البكاء إلىٰ الضحك، فـ «أناه» تتفلّت منه باستمرار»[(١)].

ومن المظاهر الشائعة -أيضًا- والمؤثرة في بناء الذات وتمثلها في ظل الشبكات الاجتماعية ما وصفه بعض الكتّاب بـ «تسريد الذات»، ويعني تحويل معظم النشاط الفردي اليومي إلىٰ «سردية»، أو قصة صغيرة، وعرضها بصورة منتظمة في المجال العام، وهذا ما أدىٰ إلىٰ وجود فائض «سردي» من الحكايات الشخصية، والذي يعنينا هنا، هو أن هذه الوفرة من السرديات الذاتية تتزامن مع الانهيار العمومي للسرديات الرئيسية للعالم، أو -في أحسن الأحوال- ضعفها وهشاشتها، وتتزامن كذلك مع التشظّي والتفكّك الذي يجتاح الهوية الذاتية نفسها، ووظيفة هذه السرديات الدائمة مساعدة الفرد علىٰ مقاومة التبعثر الذي يهدد الهوية الشخصية، ويقلق الذات، ففي الحكايات الدائمة يحاول الفرد أن «يحوّل عدمية حياته إلىٰ حدث محوري»[(٢)]؛ موهمًا نفسه:

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٦.

(٢) باسكال بروكنر، بؤس الرفاهية - ديانة السوق وأعداؤها، ص١٨٢، ترجمة عبدالله ولد أباه، نشر مكتبة العبيكان، ط١ ١٤٢٧هـ.

«بأن كل ما يقوم به له معنىٰ ويستحق أن يروىٰ، [ومن ثمّ] تناط بالسرديات الذريَّة الوفيرة مهمة إضفاء قيمة الاتساق علىٰ الفرد، وإنْ كانت واهية»[1].

وتقوم الطبيعة التسويقية لعرض الذات في الشبكات التواصلية علىٰ دفع الفرد إلىٰ إنتاج المزيد من الحكايات، واستدامة السرد الذاتي الاستعراضي، لتكريس الذات «كعلامة تجارية»، كما سبق، لا لأجل الحصول علىٰ «اعتراف» دائم بالحضور فحسب، بل أيضًا لأغراض استثمارية، وتحويل «الذات» إلىٰ شاشة دعاية، وأيقونة إعلان.

يمكننا أن لا نلقي بالًا لتطمينات المدافعين عن التقنية، وأن نعرض عن مبالغات النقّاد المتطرفة وتشكيكاتهم؛ إلا أنه لا يمكننا إغفال أثر النشاط اليومي المستمر في الوعي والذات والهوية، ولا تجاهل آثار توظيف أدوات التقنية في تعزيز ثقافة «الأصالة»، وبناء التفرّد الافتراضي[2]، والاستقلالية المتخيّلة، ولا التعامي عن التأثير الجمعي الهادر لنمط عرض الذات، و«رؤية العالم» الليبرالية المفردنة المرحّب بها -بصورة شبه حصرية- في هذه الشبكات، ليس فقط بسبب سيطرتها الثقافية والسياسية والاقتصادية العامة، بل بتأثير سياسات الشركات المقدمة للخدمات التواصلية نفسها، وأنظمة الحظر والإلغاء وتقييد المحتوىٰ المقننة طبقًا لثقافة المنتِج.

---

(١) علي المجنوني، كيف أصبح كل شيء قصة، موقع ثمانية، منشور بتاريخ ٩ أبريل ٢٠٢١م.

(٢) انظر:

Anna Akbari, Identity in the Age of Social Media: BLowing the whistle on authenticity, (Sep 10, 2018): www.psychologytoday.com.

(٩)

نلحظ في هذه الفقرة الأخيرة من هذا الفصل بعضًا من ملامح التكوين النفسي لفردانية تحقيق الذات، فأولًا نرىٰ أن علاقة الفرد بالواقع الخارجي وبالآخرين في هذا النموذج الثقافي؛ تتسم بالرغبة في إعادة إنتاج الواقع بقرار ذاتي[(١)]، وخلق البيئة المحيطة وفقًا لاحتياج الفرد الجامحة للنشاط والرفاهية، وإذا لم يكن ذلك ممكنًا يتّجه الفرد إلىٰ تعويض هذا الوقع «بإنتاج واقع آخر بفضل الإمكانيات التقنية والتواصلية والافتراضية» كما رأينا في ظاهرة «السيلفي»، فالفرد يراهن علىٰ «الإخراج الإعلامي، والمحاكاة الافتراضية»، ولكونه مشبعًا باعتقاد مغايرته للآخرين؛ يترك لنفسه الانطلاق والانبساط لتقديم نفسه بتطرّف واندفاع، كما يورثه ذلك «رغبة عارمة للعيش في تناقضات كبيرة، وأن يترك الحرية لعواطفه للتعبير عن نفسها، لكي ينتج عن طريق قوة أحاسيسه وحساسيته وانفعالاته؛ عاطفة **تجعل من طريقة عيش ذاته حدثًا بالنسبة للآخرين**»[(٢)]، فهو

---

(١) ولم يكن ذلك ليتحقق بمجرد الدعاوىٰ النظرية، بل بسبب التطورات النوعية في التقنية، التي سهّلت علىٰ الفرد التخلص من كثير من ضغوط العالم الخارجي، من السيارة القديمة إلىٰ أحدث التطبيقات علىٰ الهواتف الذكية. انظر: باسكال بروكنر، مصدر سابق، ص١٧٠.

وبسبب التغيرات في نمط المعيشة أيضًا؛ أصبح الفرد يسعىٰ منذ عقود إلىٰ السكن في منزل خاص، وتملك وسائل نقل خاصة، وأدوات منزلية خاصة، وحتىٰ داخل الأسرة -كما يلاحظ عالم الاجتماع الأمريكي فيليب سلاتر (ت٢٠١٣م) في كتاب نشره في مطلع السبعينيات- أصبح كل فرد لديه غرفة منفصلة، وتلفاز، وهاتف وسيارة خاصة - في الطبقات الوسطىٰ علىٰ الأقل، وكل ذلك يكرس من إمكانيات النموذج الثقافي المتمركز علىٰ «الذات».

انظر: لارس سفيندسون، مصدر سابق، ص١٥٢-١٥٣.

(٢) راينر فونك، مصدر سابق، ص٨٦-٨٨.

يحب أن «يظهر أناه بطريقة توحي بأنه عاطفي، وذو إحساس قوي»[1]، وهذه الرغبة الجامحة لإنتاج الأنا ذاتيًا باستقلال مطلق عن الضغوط والقيود تقود الفرد إلىٰ الهوس بالفريد والجديد والغريب؛ و«لهذا السبب من اللازم أن يكون مسرفًا باذخًا، أو متطرفًا، أو عجيبًا، أو محفوفًا بالمخاطر، أو استفزازيًا، أو منبسطًا، أو فريدًا من نوعه، أو وقحًا»[2].

كما يتحدد موقف الفرد من الآخرين -في هذا النموذج- من منطلق الرغبة الذاتية، وهذا المنطلق يستبعد «كل أنواع العلاقة بين البشر التي تتأسس علىٰ الشعور بالمسؤولية، وتتطلب مراعاة الطرف الآخر وأخذه بالاعتبار، وتحمّل المسؤولية تجاهه، فالعلاقات تنجح عندما يحاول كل واحد بوصفه فردًا حرًا جعل أناه معاشًا بالنسبة للآخر، وتنظيم قيمة الترفيه المتبادل بهذه الطريقة»[3]، لذا «يعترف الكثيرون بأن العلاقة المفضلة هي التي تشبه جهاز التلفاز يمكن للمرء تشغيله وإيقافه متىٰ شاء»[4].

وحين يفشل الفرد أو يتعثر في طريقه لإنتاج ذاته وخلق أناه الخاصة؛ فإنه يستهلك ذواتًا مقترحة، وينغمس في أنماط عيش مطروحة من الآخرين، و«يتأثّر بعمق» وبصورة أصيلة بالمشاعر والعواطف المنتجة في العوالم الافتراضية، وإذا لم يطور من اكتفائه بذاته في علاقته بالآخرين، فإنه «يحاول التصعيد من الارتباط بالآخرين إلىٰ أعلىٰ مستوياته لمسح الحدود بين الأنا والأنت»[5].

ويهيمن علىٰ نمط عيش الفرداني -في نسخته الأحدث- طابع «الحَدَث»، وهو يحاول تعميم هذا الطابع علىٰ أنشطة الحياة اليومية، فهو يسعىٰ إلىٰ أن «تكون الحياة حفلةً واحتفالًا، ولتبدو ذاته كمدير للحدث في حياته، ويصبح كل

---

(١) المصدر السابق، ص١١٩.
(٢) المصدر السابق، ص١١٥.
(٣) المصدر السابق، ص٨٤-٨٥.
(٤) المصدر السابق، ص١٢١.
(٥) المصدر السابق، ص١٠٣.

شيء حدثًا، وتجربة معاشة، واحتفالات مستمرة بأدنىٰ مناسبة، لا بدافع الجشع الاستهلاكي، وإنما الجشع لإنتاج «الحدث»، لأن **جوعه لـ «التجارب» المعاشة لا يُشبع**»[1]؛ فالأهم هو «كثافة اللحظة»[2].

❀ ❀ ❀

استبانت في هذا الفصل الأهمية التي يحظىٰ بها الباطن الفردي في الفكر الغربي، منذ أن اعتبر معبرًا للوصول إلىٰ الحق السماوي (أوغسطين)، ثم الوصول إلىٰ الحقيقة الأرضية (ديكارت)، ثم اعتباره موقعًا رئيسيًا لاستنباط الفرادة الإنسانية (الرومانتيكية)، ومسرحًا فذًّا لتحقيق السلام والانسجام والتناغم مع العمق الأصيل للكائن البشري (مونتين وروسو).

ولم يكن «تحرير» الذاتية الباطنية وتوظيفها لتشييد الهوية الشخصية وتحديد خيارات القيم والغايات ميسورًا؛ فقد بقيت كوابح المجتمع، وموانع الطبيعة، وحدود الواقع الموضوعي؛ حائلًا مانعًا دون «تحقيق الذات» بصيغتها المكتملة كما تبدو في خيالات الفرد المعاصر، فجاءت التقنية الحديثة لتسهّل الطريق نحو الذاتية المتحرّرة، بابتكار الهويات الافتراضية، وإتاحة التعديل والتطوير الدائم لملامحها، التي ستظل «حريتها» مهددة؛ لاستحالة انفكاكها عن شروط الوجود الاجتماعي.

وفي أثناء كل ذلك يتضح المسار العمومي الذي تحوّلت فيها الذات من محطة عبور لتأسيس الوجود والمعرفة، ومركز محوري للاستقلالية القانونية والمساواة السياسية، إلىٰ موقع إنتاج حصري للمعنىٰ «الأصيل».

---

(١) المصدر السابق، ص٩٠-٩٢. وربما هذا يفسّر -جزئيًا- ظاهرة الولع بالحفلات لأدنىٰ مناسبة لدىٰ الأجيال الجديدة.

(٢) ميشيل مافيزولي، مصدر سابق، ص٢٠٧.

الفصل الثالث

مآزق الأصالة

«الـذات الـحـديـثـة والـذات الـعـاطـفـيـة بـاكـتـسـابـهـا سـيـادةً في عـالـمها الخاص، خسرت حدودها التقليدية التي توفرها الهوية الاجتماعية والنظرة إلىٰ الحياة الإنسانية علىٰ أنها منظّمة لغاية ما»[1].

(ألسيدير ماكنتاير و١٩٢٩م)

(١) ألسيدير ماكنتاير، مصدر سابق، ص٩٣.

قادنا البحث عن جذور أزمة المعنىٰ إلىٰ تحليل تطورات النزعة الفردانية وتطرفاتها، وهذا الفصل يناقش بعض دعاوىٰ الفردنة النظرية، ويستعرض نماذج من الحجاج المعاصر حول تشكّل الذات وبنية الهوية الشخصية، وإدراك «الأنا» وعلاقتها بالآخر، وأبدأ أولًا بإيضاح (١) توهمات «الأنا» النقية من المجتمع، ثم أبيّن (٢) آثار مركزة حرية الاختيار الذاتي علىٰ القيمة والهوية، ومن ثمّ علىٰ المعنىٰ، وبعد ذلك أشرح (٣) عمق ارتباط الذات بالمجتمع، في التكوين والاستدامة الهوياتية، من خلال مفهوم الهوية السردية، وطبيعة تمثّل اللغة، ثم أنتقل إلىٰ بيان سياق ظهور (٤) الحاجة إلىٰ الاعتراف، الذي أصبح يشكل أزمة رئيسية في الواقع المعاصر. وأختم بالإشارة إلىٰ أثر مهم من آثار نزعة الفردنة وهو (٥) فردنة الأزمات وتذويت المشاكل العمومية، بتحويلها إلىٰ «اضطرابات» شخصية، ومن ذلك أزمة المعنىٰ نفسها وآثارها.

(١)

لم ينشأ التصوّر الفرداني للفرد الحرّ والمستقل إلا في حقبة متأخرة[١]، والصيغة الشعبية المنتشرة في الثقافات الليبرالية عن الوعي الذاتي التي تدفع الفرد إلىٰ «تبنّي مشاعر محددة من قبيل (أنا هنا، وكل الآخرين هناك في الخارج، خارج نفسي، وكل منهم يسير علىٰ طريقه)، وإحساسه الداخلي أنه وحيد، وأنه هو ذاته الحقيقية، وأناه الصافية»؛ ليست سوىٰ وهم كبير[٢]، وإن ظهر بادي الرأي أن «هذا الموقف نحو الذات ونحو الآخر لحامله طبيعيًا وبدهيًا، ولكنه لا هذا ولا ذاك» كما يقول عالم الاجتماع الألماني نوربرت إلياس (ت١٩٩٠م)[٣]، وهو يفسّر هذه النزعة نحو الاستقلال الذاتي الجوهري، والافتراض المتطرف عن «ذات نقيّة» من الآخرين بوصفه عرضًا من أعراض عملية تاريخية طويلة يسميها -في أطروحته المعروفة- «عملية التحضّر The Civilizing Process»، ففي مرحلة ما من عملية التمدّن يتشكّل نوع من الإلزام المجتمعي للفرد بالتحفّظ، والتنازل عن بعض الغرائز، أو تحويلها، وتغييرها أو كبتها، وتدريجيًا يعتاد الأفراد علىٰ «نقل بعض أعمالهم ورغباتهم وتصرفاتهم الغريزية إلىٰ بقعة منفردة في سريتها وخصوصيتها، أو إلىٰ قبو في داخل بناهم النفسية الخاصة نصف الواعية أو اللاواعية، بعيدًا عن أعين العالم الخارجي»، وهكذا يتكوّن في داخل الفرد

---

(١) انظر: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص٢٣٩.

(٢) يذكر طلال أسد أن أطروحة الإمام الغزالي تتناقض مع أوهام الفردانية الهوياتية، لأنه «يرىٰ أنه ليس هنالك من نفس جوهرية يمكن أن ترشد نفسها؛ بل هناك إمكانات كامنة للنفس يمكن تحقيقها عبر تقليد حيّ» طلال أسد، ترجمات علمانية، ص٩٧.

(٣) نوربرت إلياس، مجتمع الأفراد، ص٤٦-٤٧، ١٥٧، ١٤٧.

شعور خاص أن «في داخله شيئًا يخصه وحده دون أي علاقة مع الناس الآخرين، والذي سيخرج لاحقًا إلىٰ الآخرين من خلال علاقته مع الخارج»[١].

وهذه «التوترات والتناقضات بين رغبات الفرد والمتطلبات المجتمعية هي التي تغذّي -ومن ثمّ تعزّز بشكل متجدّد- تصوّر تلك النواة الفردية الطبيعية التي يحاصرها الغلاف المرتبط بالمجتمع والبيئة المحيطة، وهي التي تظهر الفرد ككائن عاقل فطن، يحتفظ في داخله بشيء خاص به، وأن المجتمع أي الناس الآخرين يقفون قبالته ككيان خارجي وغريب، حيث يحس بنفسه كذات متفردة، والعالم كله كموضوع تفصله عنه هوة عميقة»[٢]، ويجد الفرد في الأزمنة الحديثة متعة خاصة «نتيجة شعوره بأن كل ما هو فريد وهام يخصّ ذاته، أي يعود الفضل فيه إلىٰ طبيعته، لا إلىٰ أحد آخر. ونلاحظ اليوم أن مجرد تفكير الفرد بأن أناسًا غريبين يساهمون بحصة تكاملية في بناء فردانيته الذاتية، يظهر كأنه تضييق لصلاحيات الفرد وحقه في الملكيّة»[٣].

وقد عُبّر عن هذا المعنىٰ بكثافة في الأدب المعاصر، حيث صوّر الروائيون -بكيفيات مبدعة- «الصراع بين الحاجة الإنسانية الطبيعية إلىٰ تصديق الآخرين للمشاعر الشخصية، وتصديق مشاعر الآخرين من قبل الشخص ذاته من ناحية، وبين الخوف من تحقيق هذه الحاجة ومقاومتها من ناحية أخرىٰ، والحاجة إلىٰ أن تُحِبّ وتُحَبّ هي بلا ريب أوضح تجسيد لهذه الرغبة الإنسانية الطبيعية»، لذا فالمتشربون للمتخيل الفرداني الذي تخلو فيه «الأنا» من أي شائبة «نحن» يعانون من «الصراع بين الرغبة بالعلاقات الوجدانية مع الآخرين، وعدم القدرة الشخصية علىٰ الاستجابة لهذه الرغبة»، وهذا يظهر في روايات شهيرة مثل الغثيان لسارتر والغريب لألبير كامو، «فأبطال هذه الروايات معزولون؛ لأن معاناة شخصية

---

(١) المصدر السابق، ص٤٦-٤٩.
(٢) المصدر السابق، ص٨٢. باختصار وتصرف.
(٣) المصدر نفسه، ص٨٣. باختصار وتصرف.

منعتهم من القدرة علىٰ إبداء إحساسات حقيقية تجاه الآخرين، ولم تسمح لهم بإقامة روابط وجدانية مع الآخرين . . . لا يتعلق الأمر هنا بمشكلة فردية هنا أو هناك، وإنما -بصفة رئيسية- ببنية الشخصية الاجتماعية للناس في العصر الحديث»[1].

(٢)

ينتقد بعض المنظرين هذا التصور لكونه خاويًا وخاليًا من المعنىٰ؛ فاعتقاد كون الذات منتجًا شخصيًا مستقلًا تمامًا، ورفض التأثيرات الخارجية بدعاوىٰ الانعتاق من الوصاية والإكراه والسلطة الأبوية، وإعادة النظر في أدوار الفرد الاجتماعية كافة؛ كل ذلك ينعكس سلبًا علىٰ قيمة الحرية نفسها، فالحرية التامة حرية خاوية، فتحييد كافة «العراقيل» أو محوها لأجل الوصول إلىٰ أنا «نقيّة» من «شوائب» الثقافة والمجتمع، لا يفضي إلىٰ شيء، ليس لأن «الأنا الصافيّة» مجرد وهم ليبرالي أصيل، ولا وجود له خارج الذهن فحسب؛ بل لأن الأنا في هذه الحالة ستكون مجردة من كل قصد أو غرض محدد، «فالحرية الحقيقية لا بد أن تكون متموضعة [أي لا بد لها من موضوع تتجه إليه]، والرغبة في إخضاع كل جوانب حياة الفرد الاجتماعية إلىٰ القدرة علىٰ تحديد ذاته بذاته علىٰ نحو عقلاني؛ هي رغبة لا معنىٰ لها، لأن مقتضىٰ التحديد الذاتي غير متعيّن، وهذه الرغبة لا تستطيع أن تعيّن أي محتوىٰ مخصوص لأفعال الفرد خارج نطاق وضعٍ ما، يحدد له أهدافًا، ويمنح عقلانيته صورة أو شكلًا محددًا، ويلهم قدرته علىٰ الإبداع»، ولهذا فإن أيديولوجية التحديد الذاتي لمعنىٰ الحياة وغايات المعيشة

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٤١.

الطيبة تجعل الطريق أمام الفرد سالكًا اتجاه نوع من العدمية النيتشوية[1]، يكون الإنسان فيها صانعًا لذاته، معتقدًا أنه «ليس نتاج قصد أبدي، أو إرادة كائن ما، وحياته ليست محاولة لبلوغ كمال ما، أو سعادة أو فضيلة نموذجية، وأنه لا وجود لهيئة مسؤولة، أو غاية، أو معنىٰ؛ ينسب إليه المسؤولية عن نفسه وحاله»[2].

والمعاداة العبثية للقيم وهياكل المعنىٰ الجماعية بوصفها مجرد تصورات اعتباطية يتوجب علىٰ الفرد مقاومتها؛ تقود إلىٰ إلغاء كل أفق مشروع للمعنىٰ بشكل عام؛ فلا يمكن للفرد الذي يبحث عن معنىٰ الحياة أن يستبعد الآفاق القَبْليّة المتمثلة في مطالب المجتمع والطبيعة، لأن هذا سيؤدي إلىٰ فقدان الاختيار الذاتي الحرّ نفسه للمعنىٰ؛ فمعنىٰ الاختيار وقيمته إنما تتحقق حين تكون بعض الخيارات أكثر أهمية أو قيمة من بعض، ومصادر هذه المفاضلة القيمية والمعيارية الأخلاقية منغرسة في ثقافة المجتمع وهويته[3]، ومن هنا نعرف كيف سهّل النموذج الفرداني انتشار الوقوع في فخ «النسبية الناعمة» كما سيأتي؛ لأن مركزة مفهوم حرية الذات يعني أن «كل الخيارات ستكون متساوية من حيث الوجاهة، لأنها مختارة بحرية»[4].

وهذه الرؤية الفردانية المغالية لتحرر الذات تجعل حرية الاختيار غاية في ذاتها، بل القيمة المركزية في الوجود، وهذا هو سبب الإصرار المتطرّف -الذي يعتنقه بعض الليبراليين- في الدفاع عن أهمية التحديد الذاتي أو الاستقلالية الذاتية بهذا المفهوم الضيّق، ولو كانت حرية الاختيار قيمة في ذاتها فهذا يعني أنه «كلما مارس الفرد هذه القيمة أصبح أكثر حرية وأصبح وجوده

---

(١) انظر لما سبق: ويل كيملشكا، مصدر سابق، ص٢٨٤.

(٢) محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، ص٧٠١، نشر الشبكة العربية للأبحاث، ط١ ٢٠٠٨م.

(3) Charles Taylor, The Ethics of Authenticity, (Harvard University Press, 2003), p 40.

الإحالة للنسخة الأجنبية هنا؛ لأن الترجمة العربية لهذه الفقرة غير مفهومة، قارن مع: تشارلز تايلور، أخلاقيات الأصالة، ص٦٦.

(٤) انظر: تشارلز تايلور، أخلاقيات الأصالة، ص٦٤.

أكثر قيمة»؛ وهذا غير صحيح، فالرجل الذي يقوم كل صباح ويعيد النظر في ذاته، وعلاقاته، ونشاطاته، ثم يقرر «بحرية» ما الذي سيكونه ذلك اليوم؛ سيكون النموذج المثالي لقيمة الحرية الليبرالية المتطرفة، في حين أن «كل حياة حَريَّة بأن تعاش تظل حافلة بالارتباطات والالتزامات، وهذه الارتباطات والالتزامات هي ما يهب الحياة عمقًا وطابعًا مميزًا، وما يجعل من هذه الالتزامات التزامات هو أننا لا نطرحها للنقاش كل يوم»، ولو كانت حرية الاختيار قيمة في ذاتها؛ لكانت القيمة الأساس في الأنشطة كلها هي الحرية، وليست قيمة الأنشطة المختلفة نفسها، فالفرد يكتب أو يبيع أو يلبس لا بدافع ممارسة الحرية، وإنما للقيمة الكامنة في كل هذه الأنشطة، فهو يكتب لأن هناك حقائق تستحق أن يعبّر عنها مثلًا، والحرية ليست سوىٰ وسيلة لهذه الغاية من النشاط المعين[1].

وبغض النظر عن الجدل النظري حول حرية الاختيار، فإن تعدد الخيارات وتنوعها من مسببات الارتباك والحيرة والقلق، وأحيانًا التعاسة أو الإحباط، فضعف التقاليد والالتزامات الأخلاقية -كما سبق- من جهة، وتطور المتع والنشاطات والأعمال والخيارات ومن ثمّ الآمال والطموحات من جهة أخرىٰ؛ تورث «أشكالًا نوعية من الضيق والضياع والألم»، كما «تتناسب وفرة الاحتمالات المضاعة مع وفرة البدائل»، لذا يشعر بعض الأفراد في المجتمعات الصناعية نتيجة التقسيم الواسع للأعمال والوظائف والتنوع الكبير في الاختصاصات بنوع من الفقد لتلك الحيوات الممكنة التي لم يعشها، وتلك الأدوار الممكنة التي لم يقم بها، والأحداث الممكنة التي لم يمرّ بها، والقائمة الكبيرة من الفرص التي اضطر إلىٰ تركها وسط تلال البدائل المستمر[2]، وكما يقول الفيلسوف الأمريكي مارشال بيرمان (ت٢٠١٣م) «إن الرجل الذي وضعت

---

(١) انظر: ويل كيملشكا، مصدر سابق، ص٢٨٥-٢٨٦.

(٢) انظر: نوربرت إلياس، مجتمع الأفراد، ص١٦٣-١٦٤، ١٦٩. وهذا المعنىٰ يتكرر كثيرًا في الفنون الحديثة، في الرواية والشعر والسينما.

حياته المستقبلية كاملة عند الولادة، والذي جاء إلىٰ العالم لملء مكانة موجودة مسبقًا؛ هناك احتمال قليل أن يشعر بخيبة أمل الرجل الذي يعيش في ظل نظامنا الخاص، حيث لا يتم رسم حدود الطموح الاجتماعي، [بسبب أن] العضوية في مجتمع منظّم بشكل صارم قد تحرم الفرد من الفرص لممارسة مواهبه الخاصة، إلا أنها تمنحه أمانًا عاطفيًا يكاد يكون غير معروف بيننا»[1].

بل إن تعدد الخيارات الحياتية عمومًا قد يؤثر في قيمة الخيار الذي توصل الفرد إلىٰ تحديده دون غيره؛ لأن الاحتمال سيظل قائمًا أن أحد البدائل التي لم يقع اختيارها هي الأفضل، والسبب الآخر أن تنوع الخيارات يرافقه عادةً زيادة في «الجهد المعرفي والعاطفي الذي ينبغي بذله لأجل الاختيار، ويتزايد مع تزايد الخيارات»، هذا يقع عند اختيار المنتجات التجارية، ويزيد خطره وأثره في الخيارات الحياتية الكبرىٰ، كما في اختيار التخصص العلمي، والعمل المهني، وعند اختيار شريك الحياة[2].

(٣)

يستمد مفهوم الذات الفردانية قوته التأثيرية وبداهته المزعومة من نفوذ النموذج الثقافي والاجتماعي لليبرالية، وقد أثار هذا المفهوم ولواحقه النظرية المتصلة بنمو الشعور بالذات وطبيعة تكّون الهوية الشخصية جدالات كثيرة في القرن العشرين، في علوم الاجتماع والنفس والتحليل النفسي والنقد الأدبي، بل حتىٰ في علوم الأعصاب والذاكرة، علىٰ نحوٍ لا تمكن الإحاطة به، ولكني هنا

(١) بواسطة: إيفا إيلوز، مصدر سابق، ص٣٧٨.

(٢) انظر: شارل كورنريخ، مصدر سابق، ص٣٠٩-٣١٠.

سأعرض بعض الإشارات التي انتخبتها من هذه الجدالات التي يدور معظمها حول عمق انغراس الذات في الممارسات الجماعية، مع ملاحظة أن الذي يعنينا هو استخلاص أثر هذه النقاشات في تعميق فهم أزمة المعنىٰ، وتشوش هوية الذات الحداثية.

أولًا: الذات لا يمكن لها أن توجد وجودًا حقيقيًا إلا ضمن ذوات أخرىٰ، فالإجابة عن سؤال الهوية (من أنا؟) تكون عادةً بذكر العلاقات التي تحيط بالهوية، كالأسرة، والوظائف الاجتماعية، والانتماء الديني والتوجهات الروحية والأخلاقية، ففي العديد من المجتمعات ما قبل الحديثة يعرّف الفرد نفسه ويعرف من قِبل الآخرين بعضويته في عدد من المجموعات الاجتماعية، فهو أب أو عمّ أو ابن، أو ينتمي للقبيلة الفلانية، وهذه الهوية الاجتماعية ليست أمرًا عَرَضِيًا أو هامشيًا؛ لكي تمحىٰ أو تتجاوز لاكتشاف الذات الحقيقية للفرد، لأنها جزء جوهري من هوية الفرد ذاتها، وتعرّف -جزئيًا علىٰ الأقل- التزاماته وواجباته، «فالأفراد يرثون فضاءً معيّنًا داخل مجموعة متشابكة من العلاقات الاجتماعية، فإذا خسروا ذلك الفضاء، فإنهم ليسوا بشرًا من نوع محدد، بل يكونون -في أفضل الأحوال- غرباء أو منبوذين»، فالفرد «يرث من ماضي أسرته، ومدينته، وقبيلته، وأمته مجموعة متنوعة من الديون، وأنواعًا من المواريث، والتوقعات، والواجبات المحقة، وهي تؤلف المعطىٰ في حياته، ونقطة بدايته الأخلاقية»، «فالذات تجد هويتها الأخلاقية في -ومن خلال- عضويتها في متحدات اجتماعية، كالأسرة، والجوار، والقبيلة، والبلدة»، ولا يعني هذا حتمية القبول بهذا الإرث الاجتماعي والأخلاقي، إلا أنه ضروري -بل هو شرط- للبداية والاستمرارية الهوياتية[1].

وهذه الهوية الاجتماعية لا تعني حالة ثابتة أو وصفًا جامدًا، بل تعني أن الفرد يستكن ضمن رحلة تسعىٰ إلىٰ هدف موضوعي، وتتمثل رحلة الحياة حينها في السعي نحو الهدف أو الغاية، بغض الطرف عن النجاح أو الفشل في تحقيق

---

(١) ألسيدير ماكنتاير، مصدر سابق، ص٤٣٣-٤٣٥. بتصرف واختصار.

للغاية. وهذه الطريقة في نقد النموذج الفرداني تعتمد علىٰ المفهوم السردي للذات[1]، وهو يعني أن ماهية الأنا هي ما يعدّه الآخرون موجودًا في سياق انخراط الفرد في حكاية تبدأ من مولده إلىٰ وفاته، ومن ثمّ «**فعندما يشتكي أحد ما بأن حياته لا معنىٰ لها، فهو غالبًا يشتكي من أن حكاية حياته لم تعد مفهومة، وأنها تفتقر لأي مغزىٰ أو حركة نحو ذروة أو غاية ما**»[2].

ولأجل ذلك يقارن بول ريكور (ت٢٠٠٥م) بين القصص الأدبية (النسج الخيالي) وقصص حياة الأفراد (التجربة الحيّة)، ويؤكد أنه مع التباين الواقع بينهما إلا أنهما يتكاملان، فالهوية السردية للذات تتشكل بواسطة الحبكة القصصية المتماسكة، ويكون الفرد بمثابة «المؤلّف» لهويته الذاتية[3]، ويشير -في لمحة ذكيّة- إلىٰ رواية «رجل بلا صفات» لروبرت موزيل، التي تتحدث عن شخصية تعاني من أزمة ذاتية وتحاول وصف هوية شخصية مفككة، ويرىٰ أن محاولة موزيل تصوير هذه الأزمة أفضت إلىٰ تفكك بناء الرواية نفسها، لفقدانها التناظر الضروري -الذي يقرّره ريكور- بين سرد الحكاية وسرد الهوية الذاتية، ف «تحلل الشكل السردي الموازي لفقدان هوية الشخصية يجعل المؤلف يتخطّىٰ حدود القصة، ويجرّ العمل الأدبي إلىٰ جوار المقالة»[4].

وبالإضافة إلىٰ ذلك فإن هذه السردية الذاتية تنطوي علىٰ علاقات متبادلة، فالذات في هذه السردية تندرج ضمن سرديات ذوات أخرىٰ، كما أن ذوات الآخرين تندرج ضمن سرديته الخاصة[5]، ف «الارتباط بالآخرين يردم الفراغات

---

(١) أشهر من تبنّىٰ هذا المفهوم ألسدير ماكنتاير وبول ريكور وتشارلز تايلور، كما أشرت في هذه الفقرة، ويذكر ماكنتاير أن اعتبار الحياة الإنسانية «وحدة سردية» يبدو غريبًا علىٰ نمط التفكير الفرداني والبيروقراطي السائد في الثقافة الحديثة. انظر: ألسدير ماكنتاير، مصدر سابق، ص٤٤٥.

(٢) المصدر السابق، ص٤٢٩.

(٣) انظر: بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص٣٢٨-٣٣١، ترجمة جورج زيناتي، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٠٥م.

(٤) بول ريكور، المصدر السابق، ص٣٠٨-٣٠٩.

(٥) انظر: بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص٣٢٧.

الموضوعية لوجود يفترض -في البدء- أنه عار من كل مدنيّة وترميز وتقعيد، فالفرد يكتمل اجتماعيًا وتربويًا وثقافيًا في صلب أطر مرجعية مادية ورمزية جاهزة من شأنها أن تمنحه عناصر شخصيته الأساسية»(١)، فالحاجة إلىٰ الانتماء إلىٰ مجتمع وثقافة عمومية ليست رغبة نفسية فحسب، أو احتياجًا فطريًا للتواصل والارتباط الإنساني فقط؛ **بل هي -فوق ذلك- حاجة معرفية عميقة إلىٰ أنظمة الدلالة وبنىٰ التفسير التي تتيح للفرد فهم العالم، واختيار أنماط العيش داخله**(٢).

فضلًا عن أن المجتمع يشارك في رسم حدود التفرّد الذي يتمتّع به الفرد، فالفرادة الذاتية تعني «خصوصية وظائف الفرد النفسية، وصفة نوعية لتركيبه، وطريقته في التحكم بذاته وفي علاقاته بالآخرين، وغيرها من الأمور»، وهذه الوظائف إنما يتعلمها الفرد ويطورها داخل شبكة علاقاته وارتباطاته الوثيقة بالآخرين (المجتمع)، «وهكذا لا يمكن أن تتكون لدىٰ الإنسان خصائص وأساليب سلوك يتميز بها عن الناس الآخرين إلا من خلال نمذجة مجتمعية، وفي إطار بعض المقاييس المجتمعية المعينة؛ فالمجتمع لا يقوم بالتسوية بين الناس

---

(١) مصطفىٰ بن تمسك، مصدر سابق، ص٩٢.
ويمكن -باستحضار هذه الرؤية الأنثربولوجية والنفسية- تلمّس تفسير -جزئي- لظاهرة عداء الملاحدة أو نفورهم من الروابط الاجتماعية، للدور العميق للروابط الاجتماعية في البناء والدعم التبادلي للأسس الهوياتية والثقافية الذاتية، ومن ثمّ يصعب علىٰ الملحد الانخراط داخل بنية اجتماعية متدينة. لإلقاء نظرة علىٰ «لا اجتماعية» الملاحدة. انظر: وليام باينبريدج، الإلحاد، ضمن: بيتر كلارك (محرر)، المرجع في سوسيولوجيا الدين، ج١ ص٤٧٨، ترجمة ربيع وهبة، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠٢٠م.
وهناك تفسير آخر طرحه المؤلف نفسه، هو أن العلاقات الاجتماعية الحميمية ورعاية الآخرين، كالقيام علىٰ الأطفال، تُشعر الفرد بتعذّر تلبية كل احتياجاتهم، لأنها إما تفوق قدرات الفرد، أو أن موارده المالية لا تفي بها، ومن ثمّ يسعىٰ الفرد إلىٰ التعويض، ومن أساليب التعويض الممارسة الدينية، يقول باينبريدج: «إن الشخص الذي لا يعتمد عليه أحد، ويفتقر إلىٰ روابط اجتماعية قوية تفرض مثل هذه الالتزامات؛ سيكون أكثر عرضة للإلحاد». انظر: جستون باريت، مصدر سابق، ص٢٥٣.

(٢) انظر: Ahlin Marceta, J. op. cit.

ومنحهم الخصائص المميزة فقط، بل إنه يعطي كلًا منهم فردانيته المتميزة»[1]، ويتفق الفيلسوف الاجتماعي يورغن هابرماس مع هذا الرأي، ويقول إن «الفردية ظاهرة منتجة اجتماعيًا، وهي حصيلة مسار التنشئة الاجتماعية ذاته، وليست تعبيرًا عن حاجة طبيعية تنفلت عن التنشئة الاجتماعية»[2]، لأنه «لا يمكن للذات أن تعي نفسها إلا بقدر ما تتعلم كيفية اعتبار فعلها من منظور شخص آخر يتمثله رمزيًا»، كما تؤكده دراسات جورج هيربرت ميد (ت١٩٣١م) الشهيرة التي تدلل على مركزية الآخر في نمو الوعي بـ «الأنا» أو الذات وتطوّره[3]؛ فالهوية الشخصية للفرد إنما توجد «لأنه ينتمي إلى جماعة ما، ولأنه يلتزم بمؤسسات تلك الجماعة في سلوكه الخاص. وهو يتخذ لغة بوصفها وسطًا، وبمساعدتها يطور شخصيته . . . وهكذا من خلال الأدوار المختلفة التي يأخذها الآخرون ينجح في اعتناق موقف أعضاء الجماعة، وهذا ما يشكّل -في معنى معين- الشخصية الإنسانية. وتوجد ردّات فعل مشتركة معينة من شأن كل فرد أن تكون له بإزاء أشياء مشتركة معينة، وبمقدار ما تثار ردات الفعل المشتركة تلك عند الفرد عندما يؤثر في شخص آخر، فإنه يطوّر من هويته الخاصة»، ويخلص جورج ميد إلى أن «بنية الهوية إنما هي بذلك ردة فعل مشتركة لدى الجميع، إذ ينبغي على المرء أن يكون عضوًا في جماعة ما حتى تكون له هوية»، لأن «الذات هي في جوهرها بنية اجتماعية، تتكوّن في تجربة اجتماعية»[4].

وحين مايز ميد بين المجتمع «البدائي» والمتمدن أشار إلى أن أبرز الفروق بين المجتمعين يظهر في «أن الذات الفردية في المجتمع البدائي تتعيّن في شكل أكثر شمولًا فيما يتعلق بتفكيرها وسلوكها، بواسطة النموذج العام للنشاط

---

(١) انظر: نوربرت إلياس، مجتمع الأفراد، ص٨٤-٨٧.

(٢) انظر: يورغن هابرماس، نظرية الفعل التواصلي، ج٢ ص١٠٩.

(٣) انظر: أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، ص١٣٩، ترجمة جورج كتورة، نشر المكتبة الشرقية، ط١ ٢٠١٥م.

(٤) بواسطة: يورغن هابرماس، نظرية الفعل التواصلي، ج٢ ص٥٧، ٨٢.

الاجتماعي المنظّم، أما في المجتمع المتمدن فإن الفردية تتجلّىٰ عبر الرفض والتحقيق المعدّل لأي نمط اجتماعي معطىٰ ...وهي [أي الذات في المجتمع المتمدن] تميل لأن تكون شيئًا أكثر تميزًا وفرادةً وخصوصيةً»، ولكن هل يعني ذلك الانفصال والاستقلال التام عن النموذج الاجتماعي العام؟ الإجابة لا؛ «لأن الفرد مهما كان طريفًا وخلاقًا في تفكيره أو سلوكه، فهو يضطلع -دومًا وضرورةً وعلىٰ نحو يعكس ذاته أو شخصيته- بعلاقة محددة مع النموذج العام المنظّم للتجربة، ومسار الحياة الاجتماعية الذي هو منخرط فيه، والذي تكون ذاته أو شخصيته في جوهرها تعبيرًا خلاقًا عنه، أو تجسيدًا له»[١].

وهذا المنظور الذي يكشف عن تجليات «المجتمع» داخل الفرد؛ يسهّل فهم ظاهرة تشابه «الأفراد المستقلين» في المجتمعات الفردانية، فاستقلالية الذات وتحررها في المجتمع الغربي المعاصر أدىٰ إلىٰ نوع من التذرر الاجتماعي، حيث تتشابه الذرات المختلفة في كيفية الاختلاف ومضمونه؛ «فلم يحرر الاختلاف الفردي الذات من ميتافيزيقيا هوية الواحد إلا ليضعه من جديد في ميتافيزيقيا الحقيقة الذاتوية»[٢].

ولأن عملية التفرّد لا تتم إلا ضمن تفاعل مع الآخرين والمجتمع والثقافة؛ رأىٰ المحلل النفسي هاينز كوهوت (ت١٩٨١م) أنه «لا يمكن -حتىٰ- للذات الناضجة أن تتمتّع باستقلال تام»، وانتقد مزاعم التحليل النفسي الفرويدي عن الاستقلالية، فالفرد يحتاج دائمًا إلىٰ (صدىٰ التعاطف) من الآخرين[٣].

وهذه الآصرة العميقة التي تتغلغل فيها الذات داخل محيطها الاجتماعي دفعت المحلل النفسي الاسكتلندي رونالد فيربيرن (ت ١٩٦٤م) أيضًا إلىٰ القول

---

(١) انظر: المصدر السابق، ج٢ ص١٨٩-١٩٠، باختصار وتصرف.

(٢) مصطفىٰ بن تمسك، مصدر سابق، ص٤١-٤٢.

(٣) انظر: ماريو جاكوبي، التفرد والنرجسية - سيكولوجيا الذات في أعمال يونج وكوهت، ص١٥٥، ترجمة عبدالمقصود عبدالكريم، نشر دار العين، ط١ ١٤٤١هـ.

إنه حتىٰ الرغبات الإنسانية تهدف إلىٰ تثبيت العلاقة مع الآخر أكثر مما تهدف إلىٰ اللذة المجردة، «فالعلاقة مع الآخر ليست أداة، بل هي الهدف»، وهذه الرؤية المناكفة لتصورات التحليل النفسي الكلاسيكي إنما تبلورت عنده بسبب ما لاحظه في ظاهرة «الأطفال المعنّفين»، الذين يعانون من الأذىٰ النفسي والضرب والاعتداء البدني من والديهم، وتساءل كيف نفسّر بقاءهم في منازل آبائهم وعدم محاولتهم الهرب من هذا الجحيم اليومي؟، واستنتج أن السبب يكمن في هذا الاحتياج للاعتراف والصلة الاجتماعية، فهؤلاء المعنّفون «يفضّلون اللكمات التي تأتي من أهاليهم علىٰ الدغدغات التي يمكن للغرباء أن يغدقوها عليهم؛ لأن اللكمات تمثّل شكلًا مؤلمًا من أشكال الاعتراف بهم، في حين أن دغدغات الغرباء لا تعزّز -ولو مثقال ذرة- إحساسهم بالوجود»[1].

وهذه الحاجة إلىٰ الاعتراف تشبّه عادةً بالجوع أو العطش وغيرها من الحاجات البيولوجية، إلا أن هذا تشبيه مضلل، فليست العلاقة بين الذوات كالعلاقة بين الأشياء، والإنسان ليس كالحيوان الذي يتحدد بالمعايير البيولوجية المحضة، بل إن الإنسان قد يترك ملذّاته الحسية، بل وبعض احتياجاته الأساسية للغذاء، بحثًا عن «لذات» رمزية، كالحصول علىٰ رضا الآخرين واعترافهم، وإذا كان من الضروري التشبيه البيولوجي فإن الحاجة إلىٰ لآخرين تشبه الحاجة إلىٰ التنفّس[2].

---

(١) تزفيتان تودروف، الحياة المشتركة، ص٩١، ترجمة منذر عياشي، نشر المركز الثقافي العربي، ط٢ ٢٠١٠م.

(٢) المصدر السابق، ص٩١-٩٥.
ولأجل ذلك يعاني الإنسان في الكهولة من أزمة الاعتراف، وتضمحل دوافع الوجود في نفسه، لأنه «ينفصل تدريجيًا عن مختلف الشبكات [الاجتماعية] التي يشارك فيها، ويصبح الملل التجربة الرئيسية في حياته، ويختفي الموزعون المعتادون للاعتراف الواحد بعد الآخر». المصدر نفسه، ص٩٦. بتصرف واختصار.

وإذا ثبت أن المجتمع ليس شيئًا يقع خارج الفرد بصورة كلية، لأن ذات الفرد وهويته تكوّنت وانبنت بتأثير عميق من هذا المجتمع، فلا يتصوّر -حينئذٍ- صراع أو تناقض جذري بين الفرد والمجتمع، و«كل ما يصور علىٰ أنه صراع بين الفرد والمجتمع هو في الحقيقة صراع داخل الفرد نفسه، لكن تحويل هذا الصراع إلىٰ صراع بين الذات وشيء يقع خارجها أمر أقلّ كلفة، ويخيل للذات أنه يحميها من الصراع الداخلي والتشظي، **ونقل الصراع من صراعٍ نفسي داخلي إلىٰ صراع بين الفرد و«المجتمع» يحوّل القضية التي يخوض الفرد صراعا بشأنها من كونها سؤالًا أخلاقيًا أو قيميًا؛ إلىٰ سؤال حرية في مواجهة سلطة، فلا يعود السؤال: هل ما أفعله صواب أم خطأ؟ هل ما أريد فعله حلال أم حرام؟ هل أنا خيّر أم سيئ؟، بل يصبح: هل أنا حر في فعل ما أريد، أم خاضع لسلطة ما؟، وهكذا يصبح سؤال الحرّية بديلًا عن أي تساؤل أخلاقي أو قيمي أو معرفي،** ويصبح تصوير أيّ سؤال علىٰ أنه صراع بين الحرية والسلطة طريقة مناسبة للهروب من الأبعاد الأخلاقية أو الدينية أو المعرفية أو الاجتماعيّة للسؤال، وهكذا نفهم لماذا يبحث من يعيشون صراعا داخليًا ما عن شخص، أو هيئة، أو سياسي، أو رجل دين، أو مجموعة؛ يُسقِطون عليها صراعهم، ليخرجوا هذا الصراع من الداخل إلىٰ الخارج»[1].

ثانيًا: يرتبط تكوّن الهوية الذاتية باللغة ارتباطًا جوهريًا، فمعاني الكلمات والدلالات الأساسية التي يختزنها الفرد منذ فترة مبكرة من حياته ليست سوىٰ معاني المجموعة التي يحادثها، وهنا تظهر الأهمية الكبيرة التي يمنحها بعض اللسانيين والفلاسفة للمحادثة، فالفرد يتعلّم الغضب والقلق والطموح إلىٰ الكمال من خلال خبرته الذاتية وخبرة الآخرين من حوله، حيث ينخرط في تناول هذه الموضوعات داخل فضاء عام مشترك، وفي وقت لاحق؛ إذا كبر الفرد فيمكنه إنشاء طريقة جديدة لفهم الذات والحياة، كما يمكنه الخروج عن حيز أسرته

---

(١) همام يحيىٰ، في منشور علىٰ صفحته علىٰ الفيسبوك، نشر في ٢٧ فبراير ٢٠١٨م، باختصار.

وعلاقاته وانتحال توجهات مستقلة عنهم، لكن لا يمكنه أن يحصّل هذا «الاستقلال» إلا من خلال قواعد اللغة التمييزية العامة والمشتركة، التي لا توجد إلا من خلال المحادثات، فمن خلال المحادثة يستمع الفرد إلىٰ نفسه أثناء التكّلم، وهذا يتيح له تشّرب المعاني الذاتية بصورة مستمرة وموضوعية، حيث «تصبح بحكم طبيعتها أكثر واقعية بالنسبة له»، لذا فإن «اللغة لا تجعل ذاتية الفرد أكثر واقعية لمن يشاركه الحديث فحسب، بل ولنفسه هو، وقدرة اللغة تكمن في أن تبلور له ذاتيته الخاصة، وترسخها لتُستبقىٰ هذه الذاتية -مع بعض التعديل- بعد أن تتحرر اللغة من اللقاء المباشر»[١].

ولكون اللغة تعدّ حقيقة خارجة عن ذات المتكلم، ولكونها أيضًا قسرية التأثير -لأنها تدرج المتكلم ضمن نماذجها المتوارثة مسبقًا-؛ فهي تزوّد المتكلم بإمكانية مسبقة للموضوعية المستمرة في التجربة الراهنة، فاللغة شديدة المرونة، وتساعد المتكلم علىٰ تنميط تجاربه، أي تصنيفها داخل أنماط معقلنة؛ «بحيث يكون لهذه التجارب معنىٰ»، ليس بالنسبة للفرد المتكلم فقط، بل لمن حوله؛ «لتندرج -بصورة مستمرة- تحت أنظمة عامة للمعاني هي واقعية موضوعيًا وذاتيًا»[٢].

وهكذا تجد أن اللغة تعمل علىٰ إنشاء الذات وإدماجها في إطار المجموعة، مهما توهم الفرد استقلاله عنها، لأنه ليس بإمكانه أن يكون ذاتًا بنفسه، وإنما يكون ذاتًا نسبة إلىٰ آخرين، «فالذات لا توجد إلا داخل (شبكات محادثة)»[٣]، ومن ثمّ فرؤية الذات -ولو نظريًا- بوصفها ماهية مستقلة تحدد أهدافها الخاصة وخطط حياتها بذاتها، ولا تنخرط في علاقات إلا إذا كانت علاقات مُرْضية؛

---

(١) بيتر بيرغر وتوماس لوكمان، البنية الاجتماعية للواقع، ص٥٥-٥٦، ترجمة أبوبكر باقادر، نشر الأهلية للنشر، ط١ ٢٠٠٠م. بتصرف كبير.

(٢) المصدر السابق.

(٣) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٨٠-٨٣.

تتأسس -إلىٰ حدٍ كبير- علىٰ تجاهل انغماس الذات في شبكات العلاقات والمحادثات[1].

(٤)

يرتبط تأزّم سؤال المعنىٰ -كما اتضح في الفصل الماضي- بتطورات النزعة الفردانية، التي تبلورت في «فردانية تحقيق الذات»، أو ما يمكن تسميته بـ «الفردانية الهوياتية»، أي المطالِبة بهويتها، والمنادية بحقها في امتلاك الهوية التي تريدها بحرية[2]، ولكون هوية الفرد -التي يبتكرها بصورة مستقلة ذاتيًا- تظل مقترنة -أو رهينة- باعتراف الآخرين[3]؛ ظهرت العناية بموضوع الاعتراف وقيمته الاجتماعية والسياسية، وهو موضوع ليس جديدًا في الفلسفة السياسية والأخلاقية الحديثة، فقد بدأ مع روسو، وآدم سميث، ثم تطوّر ليكون نظرية مؤثرة ومركزية في الفلسفة الاجتماعية الحديثة مع هيغل.

ولبيان السياق الذي أنتج الأهمية الخاصة للاعتراف في المجتمعات الحداثية يقال أولًا إن الإنسان لا يستغني عن ضرورة الشعور بوجوده الخاص، والاعتراف بمكانته الاجتماعية، وهي ضرورة تبدأ منذ لحظة دخوله إلىٰ المجتمع الإنساني ولا تنتهي إلا بالموت، ومع أفول المجتمع التقليدي التراتبي الذي يرتبط فيه تعريف الفرد وهويته بوضعه الاجتماعي ومكانته، ودوره ونشاطه ضمن هذه

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٨٧.

(٢) انظر: الزواوي بغوره، ما بعد الحداثة والتنوير - موقف الأنطولوجيا التاريخية، ص٢٧٧-٢٧٨، نشر دار الطليعة، ط١ ٢٠٠٩م.

(٣) مصطفىٰ بن تمسك، مصدر سابق، ص١٢١.

المكانة، وظهور فكرة «الأصالة» الهوياتية التي دفعت الأفراد لاكتشاف ذواتهم الخاصة والمستقلة؛ لم تعد المكانة الاجتماعية الموروثة والمسنودة من التقاليد توفّر الاعتراف المطلوب، بل أضحىٰ الفرد بحاجة إلىٰ اعتراف مستقل بذاته الخاصة[١]، لأنه «ما إن يتحرر من كل امتنان للماضي حتىٰ يغدو مدينًا بذاته لنفسه»[٢]، ولم تكن أزمة الاعتراف تحظىٰ باهتمام المجتمعات ما قبل الحداثية؛ لأن الاعتراف بالفرد داخلها «يقع في صلب الهوية المستمدّة اجتماعيًا، لكونها مستندة إلىٰ تصنيف اجتماعي، يسلّم به الجميع. في حين أن الهوية الأصيلة الداخلية والشخصية لا تستفيد من هذا الاعتراف القبْلي، وعليها أن تحقِّقَه من خلال التبادل، وهذه المحاولة يمكن أن تخفق، وما طفا علىٰ السطح في الحقبة الحديثة ليس الحاجة إلىٰ الاعتراف؛ إنما الشروط التي عبرها يمكن للمحاولة في تحصيل الاعتراف أن تخفق»، لذا لم تكن أسئلة «الهوية» و«الاعتراف» تثير أزمة في المجتمعات القديمة بالقدر نفسه الذي يحدث في المجتمعات الحديثة[٣]، فالفرد الحديث «انتقل من مجتمع يولد فيه الأشخاص في هوياتهم، إلىٰ مجتمع أصبح فيه تأسيس وبناء الهوية هي مهمة الأفراد ومسؤوليتهم الخاصة»[٤]؛ فلم يعد الفرد يكتسب الاعتراف بكينونته وموقعه من الصلة الإلهية[٥]، أو بالارتباط بمهمة

---

(١) انظر: تشارلز تايلور، أخلاقيات الأصالة، ص٧٤.

(٢) باسكال بروكنر، مصدر سابق، ص١٨١.

(٣) تشارلز تايلور، سياسة الاعتراف، ص٣٢-٣٤، ترجمة عبدالرحيم الدقون، نشر دار عقول الثقافة، ط١ ٢٠١٨م. وقد كرر تايلور المعنىٰ نفسه بعبارات مشابهة في: تشارلز تايلور، أخلاقيات الأصالة، ص٧٤-٧٦، ترجمة أحمد عويز، نشر المركز الأكاديمي للأبحاث، ط١ ٢٠٢١م.

(٤) زيجومنت باومان، فن الحياة، ص٣١.

(٥) التديّن -عمومًا- يمثل سعيًا إلىٰ تجاوز الاعتراف نسبيًا، أو التخفيف من الاحتياج له أو الخضوع لمتطلباته، والبنية العقائدية في الشريعة ومدونتها السلوكية تعادل هذا الاحتياج الفطري للاعتراف (أو للذِكْر إذا أردنا استخدام المصطلح التراثي) وتنظمه وتعالجه، فالعبادة تقوم علىٰ الإخلاص، والإخلاص يعني تطهير التعبّد -تأسيسًا واستدامةً- من توقّع الإثابة المادية والرمزية من الآخرين، كما أن الشعور الروحي بالمعية الإلهية يعوّض الاحتياج إلىٰ لفت أنظار الآخرين؛ ففي الحديث القدسي (**أنا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بي، وأنا معهُ إذا ذَكَرَنِي، فإنْ ذَكَرَنِي في نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ في نَفْسِي،** =

مقدسة على الأرض، كما تراخي الاعتراف الذي كان يتلقاه من الأسرة الممتدة، ومجتمع الكنيسة، بل ومن التجمع الوطني والحزبي، أو ضعفت قيمتها الرمزية، فهذه البنية الاجتماعية الحداثية هي التي وفرّت الأرضية الملائمة لنمو أزمات الهوية والمعنى والاعتراف:

«ففي المجتمعات التقليدية -أو ما قبل الحداثية- كان النظام الاجتماعي يخلق أفرادًا ترتبط حياتهم بالتقليد والجماعة المحلية، لا يتميّزون بوعي ذاتي خاص، ويتمتّعون بهويات ثابتة، ويرجعون -تلقائيًا- إلى مفاهيم تحددها اهتمامات والتزامات مؤسساتية، وفي مجتمعات كهذه كان الرجال والنساء يعرفون تمامًا مكانهم في النظام الاجتماعي، ومن ثمّ كانوا يعيشون بعيدًا عن أزمات الهوية . . . كانوا يجدون ***معناهم*** *واستقرارهم بالتقيّد بالتقليد الاجتماعي الموجود، رغم أن نزواتهم قد تتجه عفويًا ضد التوقعات الاجتماعية. إنهم كانوا يعيشون -دون وعي ذاتي غير اعتيادي- في شبكة العلاقات العائلية، والطبقية، والمحلية، والشخصية؛ حيث كان استقرار الفرد النفسي والأخلاقي يتحقّق في تجاوز الفردية»*[1].

وقد تزايدت أهمية الاعتراف مع ازدهار حركات الحقوق المدنية، وحركات التحرر الوطني، والتيارات الاجتماعية التي صعدت منذ الستينيات، كحركات

= وإنْ ذَكَرَنِي في مَلَإٍ ذَكَرْتُهُ في مَلَإٍ خَيْرٍ منهمْ)، بل في الشريعة مقام عالٍ في كمال التوكل يستلزم ترك الاحتياج إلى الناس حتى في الأمور المباحة كما في حديث السبعين ألفًا الذي يدخلون الجنة بلا حساب وعقاب، فإن الناس لا حول ولا قوة لهم، وليس بيدهم نفع ولا ضرّ؛ كما جاء في حديث ابن عباس (**وَاعْلَمْ أَنَّ الْأُمَّةَ لَوْ اجْتَمَعَتْ عَلَىٰ أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ**).

(١) ريتشارد بوسنر، بواسطة: نديم البيطار، الحزب الثوري كظاهرة تاريخية حديثة، ص١٨١-١٨٢.

السود، والحركة النسوية، وحراك الأقليات عمومًا[١]، حيث يشغل الاعتراف حيزًا واسعًا في البرامج النظرية والسياسية لهذه الحركات، التي تنافح عن «تعددية» القيم والثقافات، وضرورة الاعتراف بـ «الآخر المختلف»، لأن النموذج الليبرالي التقليدي لا يقرّ الاختلاف الثقافي، فجاءت نظرية الاعتراف كفلسفة اجتماعية ناقدة للنزعة الليبرالية التقليدية، ومطوّرة لها في الوقت نفسه[٢].

ومعاناة الفرد من فقدان الاعتراف به؛ تدفعه إلىٰ التعويض بطرق شتىٰ، إما بواسطة «الولع بالمشاهير»، فالإعجاب المفرط بالشخصيات المشهورة، ونجوم الغناء والكرة والتمثيل والرواية والأدب والفنون، بمثابة العزاء عن تفاهة حياة الفرد، وهو يقود إلىٰ نوع من الاندماج اللاشعوري مع «النجم»، ما يوّلد لدىٰ الفرد شعورًا بالاعتراف غير المباشر، والذي يتأكد بالمتابعة الدقيقة لإنجازات النجم، وجوائزه، وأنشطته، لينعكس ذلك كله علىٰ الذات بالشعور بالرضا. وإما من خلال «الانتماء المتعصّب» لفريق كرة، أو لنجم أيضًا، أو لوطن أو حزب معين، فالفرد المتعصّب يكون مستعدًا لمنابذة كل المنافسين، والتمتع بشعور «الجماعة/ الفريق/ المعجبين»، والتماهي مع مصالحها، مما يضمن له اعترافًا مستمرًا. وكذلك يعوّض الفرد شعور نقص الاعتراف عن طريق «الهروب والتخلّي»، إما من خلال الانطواء المرَضِي علىٰ الذات، وترك التواصل مع الآخرين تمامًا، لأجل استبعاد كل مخاطرة ممكنة بالنبذ أو عدم الاعتراف[٣].

---

(١) يرىٰ تود مي في كتابه «إعادة النظر في الاختلاف» أن نشأة هذه الميول الثقافية تعود -جزئيًا- إلىٰ تأثير «التوجهات الشمولية في التاريخ الأوروبي الحديث، كالفاشية والنازية، والتي كانت عاملًا رئيسًا وراء سعي أولئك الفلاسفة [دريدا وليفيناس وأضرابهم]، لاسيما الذين عانوا المحرقة اليهودية، إلىٰ تأصيل الاختلاف أو جعله الأصل أو المتن بدلًا من أن يكون الهامش». بواسطة: سعد البازعي، استقبال الآخر، ص٨٨، نشر المركز الثقافي العربي، ط١ ٢٠٠٤م.

(٢) انظر: الزواوي بغوره، الاعتراف - من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية، ص١٤، ١٨، نشر دار الطليعة، ط١ ٢٠١٢م.

(٣) انظر لما سبق: تزفيتان تودروف، الحياة المشتركة، ص١٥٠-١٥٦.

(٥)

إن المقابل الذي ينتظر الفرد المحروم من الاعتراف هو إنكار الكرامة، فرفض هوية أو ماهية فرد ما، أو نوع الحياة التي يعيشها؛ يُشعر ذلك الفرد بالإذلال، وهو «السبب الأكثر شيوعًا وانتشارًا للصراع والمعارضة والتمرد والعطش إلىٰ الانتقام»[1] في المجتمعات الفردانية، وهذا الشعور بالنبذ ليس حديثًا ولا خاصًا بالمجتمع الفرداني، بل هو قديم قدم المجتمع الإنساني نفسه، إلا أن الجديد أن تفسيرات الألم وتعريفات الاستياء ومصادر الشكوىٰ أضحت ترتبط بالمرجعيات الذاتية، فبدلًا من تناول النبذ من منظور «الظلم» والسعي في علاجه بإصلاح المجتمع، أصبحت «المعاناة الفردية تميل -بشكل متزايد- إلىٰ أن تؤخذ باعتبارها نتيجة للهجوم الغاشم والاعتداء علىٰ الكرامة الشخصية وتقدير الذات، وتستدعي استجابة شخصية أو انتقامًا شخصيًا»[2].

وتبعًا لمنطق الرؤية الفردانية نفسه؛ انصبّ اهتمام كثير من الأطروحات النفسية والنقدية والعلاجية علىٰ «فردنة» المشكلات والأزمات وأنماط العلاج، و«نفسنتها»[3]، وعلىٰ رأس المشاكل أزمة الهوية والمعنىٰ وآثارها، وهذا الميل

---

(١) زيجومنت باومان، فن الحياة، ص١٧٦-١٧٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٧٧-١٧٨.

(٣) ولهذا السبب انتقد المحلل النمساوي أوتو رانك (ت١٩٣٩م) المنهجية الفرويدية في التحليل النفسي الكلاسيكي؛ لأنها تفاقم نفسنة (psychologizing) المشكلة بغمْر المريض في دواخله، بدلًا من «شفائه من تأمل الذات»، وذلك لفشل التحليل النفسي في إدراك العصاب بوصفه جزءًا من تاريخ المجتمع العام، والتحوّل العقائدي الواسع للحداثة، وليست مشكلة تتعلق بالضرورة في تاريخ الفرد الخاص. انظر: إرنست بيكر، مصدر سابق، ص١٩٩-٢٠٠.

المعاصر يجعل من المشكلات الناتجة عن أعطاب بنيوية تمس جوهر الهياكل السياسية والاجتماعية مجرد «فشل شخصي»؛ «فتتحول المشاكل الاجتماعية مباشرة إلىٰ حالات نفسية: نقص شخصي، وشعور بالذنب، وقلق، وأزمات وعصاب»، وهذه الحالة من مسببات تصاعد موجة العلوم النفسية التي يشهدها العالم في العقود الأخيرة[1]، وقطاع واسع من المعالجات النفسية تقع في علاقة جدلية مع هذا الواقع الجديد؛ حيث تتأسس بعض أطرها النظرية وتتغذّىٰ علىٰ النزعات الفردانية من جهة، ومن جهة أخرىٰ يدفع النموذج الثقافي المهيمن الفرد نفسه إلىٰ لتعاطي مع مشكلات الواقع بوصفها مشاكل شخصية، فيذهب إلىٰ المعالجين النفسيين لأجل حلّ أزمات المجتمع والاقتصاد والثقافة المنعكسة في أناه الضعيفة، ويتعامىٰ عن أن الفردنة الهوياتية قد صاحبتها «مأسسة لطرق الحياة وتقنينها، حيث أصبح الأفراد الذين تحرروا من التقاليد تابعين لسوق العمل، وتابعين للتأهيل والاستهلاك وللتنظيم، وتابعين لأنظمة الحماية للقوانين الاجتماعية، وتنظيم المرور، وللإمكانات والطرق في مجال الاستشارات والعلاجات الطبية، والنفسية، والتربوية»[2].

ويؤكد ذلك عالم الاجتماع الفرنسي كلود دوبار (ت٢٠١٥م) بقوله: «ليس لأزمات الهوية والاكتئاب البسيط جذورًا نفسية تعود للطفولة، أو لتاريخ الشخص الفريد فحسب [كما في التحليل النفسي]، بل لها إطار اجتماعي وأسباب موضوعية في التاريخ الحديث»[3]، فقد ضخّمت المعالجات النفسية الأزمات الشخصية، وبالغت في نسبة هذه الأزمات إلىٰ «التاريخ الفردي للاندماج الاجتماعي في الطفولة المبكرة»، فحين يرزح الفرد المعاصر تحت وطأة الأزمات الناتجة عن الأشكال الاجتماعية الجديدة، وحين تتضاءل مرجعياته المشتركة،

---

(١) أولريش بيك، مجتمع المخاطرة، ص٢٥٢. وانظر: المصدر نفسه، ص٣٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص١٩١.

(٣) كلود دوبار، مصدر سابق، ص٢٩٣.

وتتآكل منظومته الرمزية التي يستند إليها في مقاومة مصاعب الوجود؛ لا يصح تفسير معاناته بمجرد نسبتها إلىٰ «أخطاء أو نقاط ضعف في تاريخ نموه الفردي»[1]، فنموذج الأصالة الهوياتية في الحداثة المعاصرة (من الثمانينيات فصاعدًا) عارضه واقع اقتصادي يتعقّد باستمرار؛ ويعرقل الطموحات الخيالية للنموذج الفرداني؛ «فالفرد بعد تحرره من الروابط التقليدية يجب أن ينصاع لضغوط سوق العمل، ولعالم الاستهلاك، وللتقنين والرقابات التي تنطوي عليها. **وهكذا يصبح -بحق- الوجود الخاص المفرّد أكثر فأكثر تابعًا -بوضوح وعلنًا- للظروف والشروط التي تتملّص كليًا من تدخّله»**[2].

ويصح الأمر أيضًا في معالجة الاضطرابات والتفككات في مجال العائلة والعلاقات بين الجنسين (وظواهر مماثلة أيضًا كانتشار الخلاعة وتصاعد التطرف النسوي)، حين ينظر لها مفصولة عن سياق التحديث، أو آليات الحداثة الاجتماعية والثقافية، فيعتقد بعضهم أن بعض المحاضرات التوجيهية، أو إنشاء

---

(١) أولريش بيك، مجتمع المخاطرة، ص٣٠٨.

(٢) المصدر السابق، ص٣٣٣-٣٣٤.

وقد توصلت جملة دراسات في العلوم النفسية والسلوكية -وبطرق مختلفة- إلىٰ وجود ارتباط دالّ بين الاضطرابات العقلية والأزمات النفسية وضعف تمكين الأفراد، أو بعبارة أوسع؛ تتعلق معظم هذه الأزمات بكيفية توزيع السلطة والثروة داخل المجتمع، أي أن كثيرًا من الأزمات -التي تبدو فردية في ظاهرها- هي نتيجة عمل مؤسسات واستراتيجيات اجتماعية وسياسية واقتصادية، وليست نتيجة لخلل عصبي أو سلوكي، فالأفراد إذا شعروا أنهم أسرىٰ قوىٰ لا يستطيعون التأثير عليها -في البلدان الديموقراطية فضلًا عن الدكتاتوريات القمعية- سواء في البرامج الاقتصادية العامة المؤثرة علىٰ الأمن المالي، أو قوىٰ الإعلام الذي يقذف الصور في وجوههم كل يوم عن الجمال والوسامة النموذجية، أو برامج التوظيف ومتطلبات سوق العمل ومقاييس الأداء الوظيفي القاسية، أو في ضغوط وسائل التواصل الاجتماعي المختلفة؛ حينها سيكونون أكثر عرضة للانهيار النفسي، لذلك يؤكد عالم الاجتماع البريطاني وليام ديفيز أن معالجة المشكلات الاجتماعية والسياسية المؤرقة «تبدأ من الكفّ عن النظر إليها من ناحية سيكولوجية محضة».

انظر لما سبق: وليام ديفيز، صناعة السعادة، ص٢١، ٢٢٩-٢٣٣، ترجمة مجدي خاطر، نشر عالم المعرفة، ط١ ٢٠١٨م.

عيادات للإرشاد الأسري والنفسي ستكون كافية لتصحيح المسار[1]، بينما الواقع أشدّ تعقيدًا من ذلك؛ لأن هذه التحولات مرتبطة بتغيرات بنيوية اجتاحت الطبقات الاجتماعية، والهويات الثقافية، وكرستها المنظومة الرأسمالية المتجذّرة في المجتمعات الصناعية[2]، وهذا ما خلص إليه عالم النفس الأمريكي تود سلون (ت٢٠١٨م) في دراسته المفيدة «أزمة النفس الحديثة»، حيث يقول:

«يفضي تحديث المجتمعات الرأسمالية المؤسسية إلىٰ هيكلة أيديولوجية مستمرة للعمليات الثقافية، والمؤسسات الاجتماعية، وممارسات التنشئة الاجتماعية. وتُنجز هذه الهيكلة باعتبارها متفرعة عن عمليات الدولة والسوق المتعلقة بالضبط الاجتماعي وتعظيم حصة الأرباح، بواسطة اجتياح الممارسات الأداتية التشييئية لفضاءات الحياة التي كانت تسودها عمليات تواصلية من نوع مختلف. أو بتعبير أدق، يطال التشويه الشخصيات والثقافات والمجتمعات المتكونة عبر الوسط الرمزي، ويُنجز التشويه بهذه العمليات الأيديولوجية التي تعطّل ممارسة وتنمية القدرات الفردية علىٰ التواصل البينذاتي، والفهم الذاتي النقدي، وإنشاء علاقة مع الآخر»[3].

فتمركز الأفراد حول ذواتهم نتج كعرض جانبي غير مقصود للحداثة الرأسمالية، وانتشار هذه النزعات النرجسية يعزّز من إعادة إنتاج وثبات النظام، «فدفاعات الأنا النرجسية» تستثير السلوك الاستهلاكي المصممّ لتعويض إحساس النفس بالخواء، كما أن هذه الدفاعات المصمّمة بمنطق المسؤولية الشخصية تسهم

---

(١) أولريش بيك، مجتمع المخاطرة، ص٣١٣.

(٢) يرىٰ بيك أن استعادة المنظومة الأسرية القديمة كما كانت تعرفها المجتمعات الصناعية في أوائل التحديث تعني إبعاد النساء عن سوق العمل، وعن الإعلام، وتعويضهن بأشكال حياة أخرىٰ؛ وهذا مستحيل كما يقول. انظر: المصدر السابق، ص٣١٤.

(٣) تود سلون، مصدر سابق، ص٢٦٥-٢٦٦.

في كبح النشاط السياسي، وغياب المشروعات التغييرية الجماعية[1]؛ لانشغال الأفراد «بمداواة شكوكهم في أنفسهم؛ بدلًا عن شكوكهم في عمل المؤسسات الاجتماعية»[2].

❁ ❁ ❁

أدرك أن المختصين لن يعجبهم هذا العرض المختزل لإشكاليات الهوية والذات، إلا أن ما يعنينا هنا بيان مصير «الفردانية الهوياتية» التي أضحت مشوّشة وعالقة في كون غامض؛ فـ«الهويات القديمة أضحت باطلة، وبقيت الهويات المستقبلية معتمة، وغالبًا مهدَّدة»[3]، **وهذا التشوّش العميق نتيجة حتمية لمحاولات «بناء الهوية الشخصية والذاتية الإنسانية بالتحرّر من الأطر الجماعاتية»**[4].

وعمومًا فقد اتضحت لنا في هذا الفصل الصورة الإجمالية لطبيعة العلاقة بين «الأنا» و«النحن» في فردانية تحقيق الذات، ومخاطر مركزة قيمة الاختيار الحر الذاتي ومآلاتها العدمية، وتبيّن أيضًا عمق انغراس الذات في المجتمع، وفي بنية العلاقات والمحادثات، وكيف أن تضاؤل الهويات الاجتماعية التقليدية تسبب في بروز أزمة الاعتراف التي زادت حدتها مع موجة الفردانية الأخيرة.

علىٰ أن الغاية من بيان عمق التأسيس الاجتماعي للذات تكمن في الكشف عن كون المساعي الفردانية لتحقيق «الأصالة» و«الاستقلال» التي تطمح لابتكار فرادتها الموهومة علىٰ أنقاض الهوية الاجتماعية التقليدية تفضي إلىٰ اختلال البنية

---

(١) فالحركات الجماعية الجديدة (وعلىٰ رأسها الحركات البيئية، والنسوية) تشترك في كونها غالبًا تنبثق عن «الاحتجاج المشترك ضد التدخّل الإداري أو الصناعي في (الحياة الشخصية)»؛ وهي تبحث «عن أشكال من التسييس والاستقرار الهشّ، الذي يسمح بالتشكيل الاجتماعي لهويةٍ ما، في عوالم مفردنة خالية من التقاليد». أولريش بيك، مجتمع المخاطرة، ص١٩٢.

(٢) جي ليفسي، بواسطة: تود سلون، مصدر سابق، ص٢٦٠.

(٣) كلود دوبار، مصدر سابق، ص٣٤٦.

(٤) المصدر السابق، ص٣٤٦، ٣٧٥-٣٧٦.

السردية للهوية والذات، ومن ثمّ اضطراب «قصة الحياة» الشخصية وفقدانها للمعنىٰ، كما أن هذه المساعي نفسها -المضمّنة في بنية الممارسات الثقافية وآليات التنشئة الاجتماعية- تعمّق من فردنة مظاهر أزمة المعنىٰ ومشكلاتها النفسية والروحية، وتحوّلها إلىٰ مسألة انعتاق شخصي بحت، وليس بحثًا مشروعًا عن إطار عقائدي جماعي.

وبقي أن أشير أخيرًا إلىٰ أن بعض الأطروحات الساعية إلىٰ ترميم الذات والهوية الحديثة؛ بتأكيد صلات الذات الثقافية والاجتماعية بالآخرين (كأطروحة هابرماس) لا تزال تعاني من ثقوب عميقة، فكون الذات تتشكّل من خلال اللغة أو شبكات المحادثة؛ «لا يضمن للفرد عدم فقدان المعنىٰ والتفكك وخسران الجوهر في بيئته وعلاقاته الإنسانية»، فهذه الأطروحات مهددة -دائمًا- بالانزلاق في فخ «الشخصانية»[(١)] أو الفردانية التعبيرية؛ بالاحتفاء بقوىٰ الفرد الداخلية المبدعة، وبالمصادر الباطنية التي تمثل أساسًا للتحرّر[(٢)]، فلا مفّر من التعويل علىٰ المصادر المتعالية أو الخارجية لضمان ثبات المعنىٰ، وتماسك الهوية الذاتية.

---

(١) المراد بالشخصانية هو المذهب الذي يجعل شخصية الفرد هي المقولة العليا المطلقة، ومركز تصوّر العالم، ويختلف عن الفردانية بتأكيده علىٰ «الاندماج الجمعي والكوني للشخص». موسوعة لالاند الفلسفية، ج٢ ص٩٦٠-٩٦١، ترجمة خليل أحمد خليل، نشر دار عويدات، ط عام ٢٠١٢م.

(٢) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٧٢٧-٧٢٨.

الفصل الرابع

الطريق نحو الجسد

«سراب الجسد استثنائي في كل مكان. إنه الموضوع الوحيد الذي يُركّز عليه، ليس كمصدر للذة، بل كموضوع للعناية المتوّلهّة، بفعل خوف وسواسي من الإخفاق والأداء المعيب، علامة وتوقّع الموت، الذي لم يعد أحد يدري له من معنىٰ سوىٰ ضرورة منعه علىٰ الدوام. يدلل الجسد بيقين شاذ في لاجدواه، بيقين مطلق في عدم بعثه. اللذة هي نتيجة لبعث الجسد، يتجاوز بواسطته توازن الهرمونات، والأوعية الدموية، والحمية الغذائية، ذلك التوازن الذي نسعىٰ إلىٰ سجنه فيه، تلك التعويذة للياقة البدنية، والقواعد الصحية. يجب -من ثمّ- جعل الجسد ينسىٰ اللذة بوصفها نعمة راهنة، وينسىٰ تحوّله المحتمل إلىٰ أشكال أخرىٰ من التبدّي، وتكريسه للحفاظ علىٰ شباب طوباوي، مفقود بالفعل علىٰ أية حال؛ لأن الجسد الذي يطرح وجوده للتساؤل نصف ميت بالفعل، وعقيدة الجسد الراهنة هي انشغال مأتمي»[1].

(جان بودريار ت٢٠٠٧م)

---

(١) جان بودريار، أمريكا، ص٣١، ترجمة أحمد حسان، نشر دار ميريت، ط١ ٢٠١٦م. (نسخة إلكترونية).

لقد أفضىٰ انتصار المفهوم الذاتي للأصالة الفردية إلىٰ جملة نتائج رئيسية، أبرزها تفشي النسبوية، فقد باتت «الحقيقة» مرتبطة بالمعيار الفردي، وظهور النزعات العدمية، المناهضة للأنساق والتقاليد الجماعية، والنافية لأية حقيقة أو معنىٰ عن الوجود[1]. ولأجل ذلك خصصت هذا الفصل لتناول هذه النتائج من حيث علاقتها بأزمة المعنىٰ، فأبدأ (١) بعرض عام للنسبوية المعرفية والأخلاقية، ثم أنتقل للإشارة إلىٰ (٢) العدمية، ودلالات تفشيها في القرن العشرين، وتفسير سبب الإقبال علىٰ المنتج العدمي في الرواية والأدب وفي الفنون بشكل عام، وبعد ذلك (٣) أشرح تطورات الموقف من الجسد؛ ففي ظل الرخاوة النسبوية والانكشاف العدمي يصبح الجسد الموقع الأخير الذي تجري فيه محاولات تأسيس اليقين والمعنىٰ.

---

(١) انظر: مصطفىٰ بن تمسك، مصدر سابق، ص٢٧٥.

(١)

لقد بدأت الشكوك في العالم والحقيقة بالتوالد مبكرًا في تاريخ الأفكار الغربية، فقد افتتحت فلسفة ديكارت الموجات الشكوكية المتوالية جرّاء هوسها بهاجسين رئيسين، التشكيك في موضوعية العالم وواقع الحياة البشرية، وانعدام الثقة بالحواس والعقل[1]، وقدّر لهذه الهواجس البقاء طويلًا؛ فلم تفارق مخيلة الفلاسفة الحداثيين أبدًا منذ ذلك الحين، ففي مقابل انشغال الفلسفات القديمة بتحليل طبيعة العالم وكشف أنماط الوعي بالذوات الأخرىٰ، وتجلية الأوهام الحسية والنفسية التي تعمي الإدراك، والتمسك بعالم الحقيقة الخالدة؛ تنفر الفلسفة الحديثة والمعاصرة من هذه الممارسة القديمة وتشكّك فيها، كما تشك في الحسّ والإدراكات الذهنية المشتركة، فما يكتشفه الفيلسوف في تأملاته الباطنية لا يوصله إلىٰ اليقين، لأنه لا يفضي به إلا إلىٰ ملاحظة حركة دائمة للإدراكات الحسية والنشاط الذهني، وهذا الانشغال -الذي برز بعد اضمحلال المفهوم ما قبل الحداثي للحقيقة- أفضىٰ إلىٰ تغيّر مهم في الأسئلة الفلسفية وفي طبيعة البحث الفلسفي، ولذلك ترىٰ حنة أرنت أن «أغلب الفلسفة الحديثة هي بالفعل نظرية معرفة وعلم نفس»[2].

وفي مطالع القرن العشرين تأكدت -بصورة هائلة- هذه الشكوك والهواجس بتأثير من تأويلات معينة لبعض النتائج العلمية التجريبية، ونجد أفضل تعبير عنها في النظرية الفيزيائية الشهيرة ذات الاسم الدالّ؛ «اللايقين»، أو «الريبة»،

---

(١) انظر: حنا آرنت، الوضع البشري، ص٣٠٠-٣٠١.

(٢) المصدر السابق، ص٣١٨.

أو«اللاتحديد»، كما قدّمها الفيزيائي الألماني فيرنر هايزنبرج عام ١٩٢٧م، ففي قياسه لسرعة الجسيم ومكانه توصل إلىٰ استحالة أن تجمع بين القياسيين في لحظة واحدة، «فكلما كنت أكثر دقة في معرفة الموضع، غدوت أقل قدرة علىٰ معرفة السرعة، أي: أن فعل الملاحظة يغيّر الشيء الملاحظ»(١)، ولم يكن هايزنبرج أول من يطرح تشكيكات جديّة داخل منظومة العلوم الحديثة، لكنه نقل الشكوك والمعضلات العلمية إلىٰ مستوىٰ جديد كليًا، فقد كانت الجدالات تدور حول قوانين الطبيعة وتعقيدها، وتعذّر تفكيك بعض شفراتها، مع الإقرار المسبق -والميتافيزيقي(٢)- بأن الطبيعة قابلة للفهم، وأن التعثرات في طريق العلم تنتج عن الضعف البشري، لا من الطبيعة نفسها، كما فتحت أطروحة هايزنبرج الباب لبروز تشكيكات جذرية في «موضوعية» العلم، بإثباتها لحضور «الذات» وتأثيرها في البحث الفيزيائي(٣)، وهو من أدقّ الحقول التجريبية انضباطًا رياضيًا، فكيف يكون الحال في العلوم الإنسانية الصاعدة، أو غيرها من حقول المعرفة البشرية.

وقد تجاوز هذا المزاج الشكوكي الحقول العلمية والأكاديمية، وانتشر في الواقع العام للثقافة(٤)، وأثّر في اهتزاز الثقة بالعلوم التجريبية ومستوىٰ يقينيتها؛ وهذه الحال أدت -ضمن مسببات أخرىٰ- إلىٰ ظهور العلموية الجديدة؛ فـ«بسبب تنوع وتعدد وتناقض الخطابات العلمية صرنا اليوم أميل لإيلاء الإيمان بالعلم ومناهضة العلم دلالة تزداد حسمًا يومًا بعد يوم»(٥)، فالعلموية الجديدة(٦) تعدّ ردّة

---

(١) ديفيد لندلي، مبدأ الريبة - أينشتاين وهازينبرج وبور والصراع من أجل روح العلم، ص١٧-١٨، ترجمة نجيب الحصادي، نشر دار العين، ط١ ٢٠٠٨م. بتصرف.

(٢) راجع: حسين علي، الأسس الميتافيزيقية للعلم، نشر دار قباء، ط١ ٢٠٠٣م.

(٣) انظر: ديفيد لندلي، مصدر سابق، ص١٨.

(٤) للمزيد بشأن «اللايقين» بوصفه طريقة إدراك للعالم في المنظور الحداثي انظر: جان بودريار، اللايقين: أليس اللايقين يقيننا الوحيد، ص١١١-١١٣، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد١٠٥-١٠٦، ١٩٩٨م.

(٥) أولريش بيك، مصدر سابق، ص٤٣٠. بتصرف.

(٦) للمزيد عن العلموية راجع: سامي عامري، العلموية، نشر دار رواسخ، ط١ ١٤٤٢هـ.

فعل متطرفة علىٰ تحطّم اليقينيات، وتزايد الشكوك النسبوية، وهي محاولة لاستعادة الثقة الكلاسيكية بالعلم وإمكاناته، ثقة القرن الثامن عشر والتاسع عشر، برؤاه الطوباوية المجنّحة، مع أن الحركة العلمية الحديثة نفسها هي التي كرّست مفهوم نسبية الحقيقة، باستبطانها لتصوّر تقدمي علمي دائم، فأضحىٰ كل اكتشاف -لضخامة المعارف المجهولة- يقود إلىٰ نظرية جديدة، ومع تتابع النظريات يترسخ عند المنخرطين في البحث التجريبي الوهم باستدامة التطور والتراكم، الذي يعني -ولا بد- إخضاع «الحقيقة» الحالية لنوع من النسبية، وضرورة تجاوزها لحقائق أخرىٰ لاستكمال مسيرة التطور[١].

وهيمنة النزعة الشكوكية تفسّر -أيضًا- الاهتمام المفرط بما يسمىٰ «لغة الأرقام»، فـ«**لغة القياس الكمي والتجريد والحساب (الرياضيات المطبقة علىٰ النشاط البشري وعلىٰ العالم الطبيعي الذي يحدث فيه) هي التي تسعىٰ الآن إلىٰ حلّ اللايقينيات الأساسية التي توجهها الحياة الجمعيّة**»[٢]، وكما يقول ريجيس دوبريه «في اللحظة التي يُحتفىٰ فيها بنهاية الأيديولوجيات؛ نرىٰ انتصار أكثر الأيديولوجيات شمولًا»؛ يقصد نزعة الرقمنة الاقتصادية والحسابية[٣].

مع قدوم الستينيات من القرن العشرين تزايد حضور الأفكار النسبوية في الأكاديميات الغربية وفي المشهد الثقافي العام، وقد أسهم في دفع عجلة هذا التحوّل انتشار أطروحات اليسار الجديد، والنفوذ الذي حظيت به التيارات ما بعد الحداثية، التي روّجت لاتجاهات عدمية ترفض أي شكل مطلق وكوني للحقيقة، واعتبرت أن الحقائق الموضوعية مجرد تشكيلات وتأويلات تمارسها القوىٰ

---

(١) انظر: حنا أرنت، حياة العقل، ج١ ص٨١.

(٢) طلال أسد، ترجمات علمانية، ص١٢٧. والواقع أن الأرقام لا تحلّ كلّ شيء؛ فكما يقول الطبيب النفسي جورج فايلانت: «ربما تتمثّل أكبر مشكلة تواجهها العلوم الاجتماعية في أن ما هو قابل للقياس كثيرًا ما يكون غير ذي أهمية، وأن ما هو مهم بحق كثيرًا ما يكون من المستحيل قياسه»، بواسطة: راندولف نيس، مصدر سابق، ص١٦٧.

(٣) انظر: ريجيس دوبريه، حضارة - كيف تأمركنا، ص٥٠، ترجمة قاسم المقداد، نشر دار نينوىٰ، ط١ ٢٠١٩م.

الثقافية والاجتماعية، لأنه «لا وجود لواقع موضوعي خارج عن الإدراك البشري»، فالمعرفة تخضع للتحريف والتزييف والانتقاء وإعادة التأويل -الواعية واللاواعية- لأن الفرد لا يمكنه أن يتحرر من الدين أو الطبقة أو العرق أو نوع الجندر الذي يوّجه منظوره الشخصي قبْليًا، ورأت هذه التيارات الثقافية الجديدة أن الحلّ يكمن الاستعاضة عن مفهوم الحقيقية بمفهوم المنظور والموضعة، فلا يكون الهدف من البحث الوصول إلىٰ الحقيقة الموضوعية، لأنه لا وجود لها، بل الهدف دراسة آليات وشروط إنتاج المعرفة وفحصها، وتفكيك أنظمة الحقيقة لكشف انحيازاتها الجوهرية والمضمرة[1].

يرجع السبب في شيوع هذه التصورات واتساع مشروعيتها الشعبية إلىٰ المخاطر الكبرىٰ التي نشأت عن الأيديولوجيات الشمولية الصلبة[2]، التي حكمت بعض بلدان أوروبا في النصف الأول من القرن العشرين، وعلىٰ رأسها الشيوعية والفاشية والنازية، إذ اعتقد كثيرون أن الخطر الحقيقي الكامن الذي يهدد مستقبل المجتمعات الحديثة وتقدّمها؛ يتمثّل في اعتناق العقائد الصلبة والمطلقة والكونية، التي تسهِّل الطريق إلىٰ العنف والاحتراب[3]، وأن الحل الأمثل هو تكريس النسبوية[4]، وتمجيد «التعددية» وتشجيع «التنوع» و«الاختلاف»، وإعادة الاعتبار

---

(١) انظر: ميتشيكو كاكوتاني، موت الحقيقة، ص٤٥، ٤٩، ٦٩، ترجمة سيف سهيل، نشر دار مسعىٰ، ط١ ٢٠١٩م.

(٢) جزئيًا علىٰ الأقل، بالإضافة إلىٰ تأثيرات تاريخ الثقافة الغربية الحديثة المثقل بالنزعة الشكية والنسبوية، وغير ذلك.

(٣) ومن ذلك الربط الحصري بين الدين والعنف؛ بسبب تضمن الأديان للمعتقدات المطلقة.
انظر للتوسع: وليام كافانو، أسطور العنف الديني - الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، ص٢٨ وما بعدها، ترجمة أسامة غاوجي، نشر الشبكة العربية للأبحاث، ط١ ٢٠١٧م.

(٤) يرىٰ بعضهم أن هذه الميول النسبوية في تيارات ما بعد الحداثة ليست سوىٰ تكتيكات خطابية، وليست تأسيسات معرفية راسخة، «فأنصار ما بعد الحداثة وأنصار النسبية يهاجمون الحقيقية والموضوعية؛ ليس لأنهم مهتمون كثيرًا بالمشكلات المعرفية والأبستمولوجيا؛ بل لأنهم يشعرون أنها أفضل طريقة لسحب البساط من تحت أقدام العنصريين». ستيفن بنكر، الصفحة البيضاء - الإنكار الحديث للطبيعة البشرية، ص٢٦٢، ترجمة محمد الجورا، نشر دار الفرقد، ط١ ٢٠١٨م.

«للهامشي» و«المنبوذ»، وهي الشعارات الثقافية والسياسية الأشهر في العقود الأخيرة.

وهذا التحوّل المعرفي «أحاط مبدأ الذاتية بهالة من القدسية»، فقد تزامنت النسبوية الثقافية مع تفاقم المزاج النرجسي، والاحتفاء بأصالة الميول الذاتية، وباتت السيولة ورخاوة المواقف المعرفية تهيمن علىٰ المشهد العام، لأن «كل شيء يعتمد علىٰ وجهة نظرك»، وشاع «الاحتفاء بالرأي بدلًا عن المعرفة، وبالمشاعر بدلًا عن الحقائق»[1]، فالفرد الآن لا يهتم بالالتزامات القيمية التي تقع خارج ذاته، بل يجتهد للتحرر من «كل تحديد قيمي لا يكون منطلقه الذات»، ويربط بين أصالة الذات والتحرير من «أي توجيه قيمي عام وملزم»؛ ولذلك فهو «متسامح تجاه التوجّهات المحددة ذاتيًا»، لكنه غير متسامح تجاه البشر والمؤسسات ذات التوجّه القيمي، التي تحاول -في نظره- «الاستيلاء علىٰ الحق في تحديد قيم الآخرين»، حتىٰ وإن كانت تحمل شعارات تنويرية وليبرالية[2]، والشعار الوحيد المرحبّ به هو دع كل شخص يفعل ما يريد، ولا ينبغي انتقاد قيم الآخرين، لأن من «حقهم» أن يعيشوا أنماط حياتهم كما يهوون، كما أن ذلك من حقك أنت أيضًا[3]، وتحوّل خطاب «الاختلاف» و«التعدد» إلىٰ مديح الاختيار والاختلاف بحد ذاته، «فكل الخيارات تثمّن لأنها تنجز بكل حرية، ولأن الاختيار هو الذي يمنحها قيمة»[4].

وقد أثّر التوالد الكثيف لمصادر الأخبار والمعارف المتنوعة في ترسيخ النسبوية؛ ففي وسط فيضان المعرفة الهادر المتاح للجميع لا تعدو الحقيقة أن تكون وجهة نظر شخصية، وتعبيرًا مضمرًا عن أجندات منتجها، **وفي مقابل تذرّر**

---

(١) انظر: ميتشيكو كاكوتاني، مرجع سابق، ص٦٣.

(٢) راينر فونك، مصدر سابق، ص٩٢-٩٣.

(٣) انظر: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص٦٨٦-٦٨٧.

(٤) مصطفىٰ بن تمسك، مصدر سابق، ص٣٨-٤٠.

الموضوع وتضخّمه وتعقّده، واهتراء بنيانه الداخلي تصبح «الذات الشيء الحقيقي الوحيد الموجود في بيئة غير حقيقية»[1].

وهذه الحالة العامة من السيولة النسبوية زادت من تعقيد أزمة المعنىٰ، فكيف يمكن للفرد اعتناق معنىٰ صلب للحياة؛ والبحث النظري يؤكد تلوّث الأسس والغايات الأخلاقية، فالتصورات العقائدية الكلية تخفي في أعماقها انحيازات السلطة، وتأويلات ورغبات القوىٰ النافذة في التاريخ وفي الواقع، بل إن الشكوك تتكاثر حيال وجود وثبات الحقيقة نفسها.

(٢)

«أظن أن الوعي البشري عبارة عن خطأ مأساوي في عملية التطوّر، لقد أصبحنا مدركين لذواتنا أكثر من اللازم، فقد قامت الطبيعة بخلق جانب منها منفصل عن نفسها، ولذا نحن كائنات لا يجب لها أن توجد؛ وفقًا للقانون الطبيعي. نحن مخلوقات تكدح تحت وهم تكوين الذات؛ لزيادة الشعور والتجربة والأحاسيس، فنحن مبرمجون -بثقة تامة- علىٰ أن كل واحد فينا هو شخص مهم، في حين أن الجميع نكرة. ربما الشيء المشرّف الواجب علىٰ جنسنا البشري القيام به هو رفض هذه البرمجة، والتوقف عن التناسل، والمضي سويًا نحو الانقراض . . ليلة

---

(١) انظر: ميتشيكو كاكوتاني، مرجع سابق، ص٦٨.
وهذا المزاج العام الذي يتسم بتضاؤل اليقين أو انعدامه أسهم أيضًا في ذيوع كتابة وطبع وقراءة المذكرات الشخصية، والمدونات الشخصية، وكتب السير الذاتية.
انظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

أخيرة -أيها الإخوة والأخوات- ولننسحب من هذه الصفقة الفاشلة!»[1].

تعدّ العدمية الأيديولوجية العبثية التي تقف في الجهة المقابلة لأي اعتراف بالوجود الغائي من العالم، وهي إحدىٰ نتائج الإفراط في النزعة الذاتية للفردانية الليبرالية المعاصرة[2]، بل هي قبل ذلك نتيجة طبيعية ومنطقية للأزمة التي تنخر أسس الحداثة، التي -كما أسلفنا-تناهض القبول بأي معنىٰ مطلق يقع خارج مصادرها الذاتية[3].

وقد تبلورت النزعات العدمية بوضوح في أعقاب المخاض القيمي والوجودي العسير في القرن التاسع عشر، حيث وقفت «الذات» الأوروبية وحيدة بعد تقهقر الأساسات التقليدية للوجود والمعرفة (العقل، الإله، الحقيقة، الخير، الفضيلة)، «ولم يستعض عنها إلا بالسأم (شوبنهاور)، والقلق (كيركجارد)، والشر (بودلير)، والفوضىٰ (باكونين»)[4].

وقد سعت العديد من الأطروحات الفلسفية للإبقاء علىٰ عقلانية الوجود وتماسكه بعيدًا عن أي «مطلقات»؛ إلا أنها آلت جميعًا إلىٰ الفشل، فكما يقول الفيلسوف الألماني ماكس هوركهايمر (ت١٩٧٣م): «الحفاظ علىٰ أي معنىٰ مطلق دون وجود إله هو ضرب من العبث»، ويتنبأ هوركهايمر بأن المستقبل سيكون

---

(١) مقتطف من حوار علىٰ لسان البطل في مسلسل أمريكي حقق مشاهدات كبيرة، حين بثّه فيما بين عامي ٢٠١٤-٢٠١٩. وانظر عرضًا فلسفيًا لظهور معنىٰ الحياة في السينما المعاصرة، من خلال تحليل أحد أفلام المخرج الياباني الأشهر أكيرا كوروساوا (ت١٩٩٨م) في: داميان كوكس ومايكل ليفين، السينما والفلسفة، ص٢٠٣ وما بعدها، ترجمة نيفين عبدالرؤوف، نشر مؤسسة هنداوي، ط١ ٢٠١٧م.

(٢) انظر: تشارلز تايلور، أخلاقيات الأصالة، ص٩٠.

(٣) فالعدمية -في ظل انعدام الإيمان بالله- «تبدو -رغم عدم معقوليتها- أكثر منطقية من الأنسنة المهجنة، أو أي موقف بيني آخر»؛ كما يقول الفيلسوف واللاهوتي الأمريكي روبرت سبرول (ت٢٠١٧م). بواسطة: سامي عامري، براهين وجود الله، ص٣٥٠.

(٤) فتحي المسكيني، فلسفة النوابت، ص٣٤-٣٥، نشر دار الطليعة، ط١ ١٩٩٧م.

مملًا؛ «لأننا سنبطل ما هو لاهوتي، وهكذا يأفل المعنىٰ من العالم»[1]، فالملل الأشقىٰ هو الملل الناجم عن انعدام المغزىٰ من النشاط البشري.

ترصد بعض الدراسات تحولًا كبيرًا في اهتمامات الأدب المعاصر واتجاهاته، وفي حقل الرواية بالذات، فقد كانت الاهتمامات الرئيسية للرواية الحداثية هي فحص الذات وعرضها، وكشف خفايا القلب، والعلاقات مع الآخرين، في حين اتجه كثير من كتّاب الرواية المعاصرة المشاهير -من أمثال صمويل بيكيت، واميل سيوران، وميلان كونديرا، وميشيل ويلبك، وتوماس بيرنهارد- إلىٰ العدمية السوداوية، وأولعوا بالنبرة الإطلاقية واليائسة، ولم يدخروا وسعًا في استخدام تقنيات بلاغية جذابة للتعبير عن هذه الميول المروّعة، تقول الناقدة نانسي هيوستن: «اليوم لا يكاد كتاب ينادي بأن كل شيء سيء وقاتم؛ حتىٰ يصبح ضمن قائمة الكتب الأكثر مبيعًا، ولم يعد ثمة حاجة لإجادة كتابة الجملة، أو البناء والتنسيق أو التأليف، يكفي أن يسطر المرء كل ما يخطر في الذهن، لاسيما تلك الاستيهامات الإباحية الأكثر عنفًا، وسيهتف الجمهور بعبقريته»[2].

والسردية العدمية -في الأدب والرواية والمسرح والسينما- تدور حول حفنة من الثيمات المتكررة، فالحياة -في تصورّها- لا تطاق لأنه لا معنىٰ لها، والولادة خطيئة، ومرور الزمن مجرد فظاعة مؤلمة، والإلحاد نتيجة حتمية لبشاعة العالم، والانتحار عمل بطولي، والجسد مقززّ، كما تمجّد العدمية الأنشطة التدميرية والعنف الرمزي، وتمقت الحبّ، وكل ما يقوّي صلة الذات بالعالم.

وهنا يتبادر تساؤل مشروع عن مسببات الاحتفاء بهذه الأطروحات الفنية

---

(١) ضمن حواره مع مجلة دير شبيجل، انظر: ثمن التنوير -حوارات مع فلاسفة ألمان، ص١٣٠، ترجمة كرم أبوسحلي، نشر مدارات للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٩م.

(٢) نانسي هيوستن، مصدر سابق، ص٣١٥-٣١٦.

العدمية -رغم كل بشاعاتها-[1]، ومنح الجوائز والتكريم المستمر للكتّاب العدميين، وعلة التناقض بين ما يرغب الإنسان الغربي -والأوروبي بالذات- في أن يعيشه (ديموقراطية، تضامن، عطاء)؛ وما يرغب في استهلاكه ثقافيًا (انتهاك، عنف، عزلة، يأس)[2]؛ تبدأ الإجابة بالإقرار بأن العدميّة المطلقة التامة يتعذّر الالتزام بنتائجها العملية، ولا مفرّ من إثبات معنىٰ ما في الوجود، ويلاحظ عدد من الباحثين مفارقة لافتة هنا، وهي محاولة استنباط معنىٰ من عمق الاعتقاد بعدم وجود المعنىٰ؛ فـ «من يتحدثون باستمرار عن عبث الحياة الحديثة ولا معقوليتها؛ يبدو أنهم -لا شعوريًا- يجدون معنىٰ في معرفتهم بحقيقة أن الحياة بلا معنىٰ»، ويمتزج لديهم هذا الشعور بنوعٍ من الفخر والزهو لشجاعتهم في مواجهة انعدام المعنىٰ، ومن جهة أخرىٰ فإن هذا الاعتراف والقبول بحقيقة أنه لا معنىٰ للحياة والوجود «يشبع الدافع تجاه المعرفة، وهو متأصل في الطبيعة البشرية، ومن ثمّ فهو ذو معنىٰ»[3].

ولذلك فالكتابات والفنون عمومًا ذات النزعة العدمية إذا قدّمت «بموهبة وصدق؛ فهي طريقة -أيضًا- لطرح معنىٰ الحياة ولو علىٰ نحو أجوف»[4]، فالإنسان كائن ميتافيزيقي، أي يشعر ضرورة -بحكم طبيعته، أو بحكم وضعه الإنساني المركّب- أنه لا يستطيع أن يحيا بدون اتصاله بحقيقة تعلوه وتتسيّد وجوده، وإذا أعرض عن الإله كمصدر للحقيقة والوجود، لا يلبث أن يصنع له بديلًا ملائمًا، لذا يعتقد الفيلسوف الوجودي الروسي نيكولاي بردياڤ

---

(١) وكذلك الحال في السينما والمسلسلات، فكثير من الأفلام والمسلسلات التي حققت رواجًا كبيرًا في العقدين الأخيرين كانت أدوار البطولة فيها تسند إلىٰ شخصيات عدمية وملحدة، وتحاجج نصوصها وحواراتها مشككة في أي معنىٰ للحياة والمعاناة والألم.

(٢) نانسي هيوستن، مصدر سابق، ص١٦.

(٣) ماريو جاكوبي، مصدر سابق، ص١١٩-١٢٠.

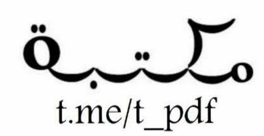
(٤) أندريه كونت سبونفيل، هل الرأسمالية أخلاقية؟، ص٢٩، ترجمة بسام حجار، نشر دار الساقي، ط١ ٢٠٠٥م.

(ت١٩٤٨م) أن العدمية -في التحليل الأخير- تعوّض اضمحلال المطلق وموت الغيبيات؛ فـ «العدمية نفسها موقف ميتافيزيقي، وإذا نظرنا لها نظرة ضيقة سنجد أنها حركة سلبية تامة تنكر كل شيء، وتلغي كل شيء؛ ولكنها -من ناحية أخرىٰ- تحاول أن ترفع بعض القيم النسبية إلىٰ مرتبة المطلق، وأن تؤلّه شيئًا آخر»[1]، وتتفق نانسي هيوستن مع هذه الإجابة، وتفيض في تحليل الترابط بين العدمية وأزمة المعنىٰ، وتعبّر عن ذلك ببراعة:

> *«في عالم الحداثة «الذي زال عنه السحر» صارت العدمية -التي حلّت محل كل اليوتيوبيات الفاشلة- كنيستنا الحديثة، وبات أتباعها الحاملون فوق رؤوسهم هالات الألم المطلق؛ هم مسحاؤنا المرتدون للصليب، وقديسونا المعذّبون، وشهداؤنا الصابرون، العظيمون المعظّمون. ونحن نشاركهم وحدة الشعور، في انتشاء جماليّ بالشقاء، ونشعر بالامتنان لهم لأنهم يعبّرون عن صعوبة أن يكون المرء حيًّا، ويجسّدون ذلك بكل عظمة. كما أن قوتهم الفكرية تعوّض ضعفنا، وتبعث فينا الاطمئنان، حين تثبت لنا مرةً بعد أخرىٰ لا معنىٰ الأشياء جميعها ... تجري الأمور كلها كما لو كانت وظيفة العمل الفني أن «يفتدي» خطايانا السياسية، وبدلًا من الذهاب إلىٰ الكنيسة للاستماع إلىٰ القسّ وهو يشرح لنا معنىٰ آلامنا؛ فإننا نشتري كتبًا، ونشاهد عروضًا؛ تؤكد لنا أن هذه الآلام حتمية، وأن كل شيء بؤس وشر واضطهاد، ونحن نضحك ونصفّق، لأن ذلك يقال ببلاغة. وهكذا نتقاسم الشعور بالذنب، ونسعد به إذ يقال، ويجاهر به، وحين ننتهي من الكتاب أو نخرج من المسرح نشعر بأنفسنا متخففّين -علىٰ نحو غريب-؛* ***فهذه الأعمال تتضمن -علىٰ***

(١) بواسطة: نديم البيطار، الأيديولوجية الانقلابية، ص٢٩٨.

*الأقل- **بعض اليقينيات**، بينما تُلقي بنا فظاعات العالم إلىٰ ذروة الشك . . . في أحيان كثيرة نفضّل اليأس علىٰ السعادة، ربما لأن السعادة هشّة، وعابرة، وعرضة للتلاشي، بينما اليأس قيمة أكيدة ومستقرّة . . . كانت اليوتيوبيات تقدم صيغة إيجابية عن المطلق، وفي عالم لم يعد الإيمان بمثل ذلك «المستقبل المشرق» ممكناً؛ أي في عالم وقعت فيه المحرقة والغولاغ، أصبحنا نسعد -بل ونرغب- في سماع صيغتها السلبية. **إما الضوء المبهر أو قوة الظلمات اللانهائية؛ وفي الحالين يتعلق الأمر بالمطلق**. إن الطبيعة اللامحدودة للظاهرة هي ما يجذبنا، ويسيطر علينا، ويسحرنا بالمعنىٰ الحرفي للكلمة»[1].*



(٣)

تستهدف الاتجاهات العدمية في الفن والفكر والثقافة تفكيك وتحطيم المؤسسات السلطوية كلها، المتجسدة في الكنيسة والوطن والعائلة وسائر الأيديولوجيات، لأنها توقن بأن هذا التقويض الشامل ضروري لفتح الإمكانات التحررية كافة أمام الذات، وقد أفضت صيرورة التحولات المتسارعة في العقود الأخيرة إلىٰ ضعف المؤسسات المذكورة وتفككها فعليًا، ولم يبق أمام تحرّر الذات التام إلا قيود الجسد، وهو المرتكز المادي الذي يحمل الذات ويحتويها، ومن هنا يبدأ فصل جديد من صراعات التحرر والأصالة الفردانية ضد هشاشة الجسد وضعفه بل ذبوله وتدهوره الحتمي، وقد أدرك ذلك ميلان كونديرا وقال إن

---

(١) نانسي هيوستن، مصدر سابق، ص٣٣٩-٣٤١.

«المواجهة العنيفة الأخيرة ليست تلك التي نخوضها مع المجتمع، أو الدولة، بل مع مادية الإنسان الفسيولوجية»[1].

وهكذا ارتبط تزايد الاهتمام بالجسد مع تراجع السرديات الكبرىٰ كالدين والعقل والعلم والدولة القومية والمشروع الحزبي، واهتزاز مكانتها التقليدية؛ فالتهاوي التدريجي للسرديات العقائدية والمؤسسات الدينية والاجتماعية الممثلة لها والتي كانت تمنح المعنىٰ واليقين والاستقرار[2] ألجأ الفرد للتعويل علىٰ جسده المادي «ليوفر له شيئًا من اليقين الحسّي في عالم يزداد تجريدًا»[3]، ومن جهة أخرىٰ فإن تضخّم الأجهزة والمؤسسات والتقنيات؛ وتضاؤل قدرات الفرد المستمرة في السيطرة والتحكم علىٰ البيئة الخارجية المعقدة والمركبة من أنظمة اقتصاد وأسواق وجيوش وأسلحة عابرة للقارات والمحيطات؛ جعل من الجسد المادة الخام الأخيرة التي يمكن للفرد أن يؤثّر فيها[4].

وهذا الاهتمام بالجسد تزامن أيضًا مع تصاعد موجة «فردانية تحقيق الذات»، فالتمادي الثقافي في التمركز حول الذات لا بد أن ينتهي بالتمركز حول الجسد، بوصفه المظهر المادي للذات، فتلاشي «اليقينيات الخارجية» و«ضعف التأثير العام» و«البحث عن الأصالة» أدت معًا إلىٰ ترشيح الجسد ليكون حاملًا لمهمة استنباط معنىٰ الحياة، أو كما يعبر أحد الباحثين:

> *«ثمة نزوع لدىٰ الناس في حقبة الحداثة الفائقة نحو منح قدر أكبر من الأهمية للجسد أداة لتشكيل الذات، **فبالنسبة لمن فقد إيمانه بالسلطات الدينية والسرديات السياسية الكبرىٰ، ولم***

---

(١) بواسطة: المصدر السابق، ص٢٣٦.

(٢) كرس شلنج، مصدر سابق، ص٢٧٧.

(٣) تيري ايغلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ص١٠٤، ترجمة ثائر ديب، نشر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١ ٢٠١٩م.

(٤) كرس شلنج، مصدر سابق، ص٢٧٧. وانظر: دافيد لوبروتون، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ص١٥٩، ترجمة محمد صاصيلا، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات، ط٢ ١٩٩٧م.

تعد بنىٰ المعنىٰ المتجاوزة للشخص توفّر له رؤية واضحة للعالم أو الهوية الذاتية؛ يتيح الجسد أساسًا صلبًا لإعادة بناء معنىٰ موثوق للعالم الحديث»[١].

لقد أصبح الجسد «محورًا مركزيًا في فهم الفرد الحداثي للهوية الذاتية»[٢]، حيث «يعامل بوصفه ظاهرة يجب تشكيلها وتزيينها وترويضها تعبيرًا عن هوية الفرد»[٣]، كما يتبين ذلك في تطورات التقنيات الطبية في مجالات الجراحة التجميلية، والهندسة الوراثية، والعلوم الرياضية، التي زادت من خيارات وإمكانات تشكيل الجسد وتعديله، أي تحوّله ليكون مشروعًا لاكتشاف وتطوير الذات، وليتناسب مع «هوية الفرد الذاتية» وأصالته الشخصية[٤].

وإن الزيادة الهائلة في الإقبال علىٰ العمليات التجميلية لا تفسّر بضمها إلىٰ بقية السلوكيات الاستهلاكية الرائجة، بل إن تجميل الذات يرتبط بالقطيعة التي طرأت علىٰ الهويات المعاصرة، فلم تعد لا المؤسسات ولا المهن ولا المجموعات الدينية والاجتماعية تتحكّم في المظهر والقوام، وأصبح الفرد وحده المسؤول عن هويته الشخصية، التي تتجلىٰ في مظهره الخارجي، وهو الأمر الذي زاد من أهمية العناية الجمالية بالشكل، والتأكيد بواسطته علىٰ الأصالة الهوياتية؛ فالممارسات التجميلية تسعىٰ إلىٰ «خلق جسم يجسّد جانب الذات الأكثر عمقًا»، لأن مفهوم الجمال نفسه في ثقافة الأصالة المعاصرة تبدّل جذريًا من «النموذج الخارجي القديم والمسّلم به للجمال، إلىٰ نموذج داخلي مفردن»[٥].

---

(١) كرس شلنج، مصدر سابق، ص٢١.

(٢) المصدر السابق، ص١٩.

(٣) المصدر السابق، ص٢٥٨.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٢٦-٢٧.

(٥) انظر لما سبق: جورج فيغاريلو، تاريخ الجمال - الجسد وفن التزيين من عصر النهضة إلىٰ أيامنا، ص٣٢٥-٣٣٠، ترجمة جمال شحيد، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١١م.

وتتبدّىٰ أصالة الذات في محيط الجسد -في إحدىٰ تجلياتها البارزة- في شيوع الوشوم وأنواع الحلية التي توضع من خلال ثقب الجلد في أماكن كثيرة، وهي ظواهر أخذت بالانتشار منذ الستينيات في الثقافة الغربية، وهذه الوشوم والثقوب الجسدية تعدّ عند كثير من الشباب والفتيات «طريقةً للتفرّد، وللتوقيع علىٰ وجودهم في العالم؛ ليس فقط للانفصال رمزيًا عن أهاليهم بامتلاك أجسادهم [كطقس عبور[1] حداثي]، وبالاهتمام بشؤونهم بأنفسهم، بل بحصولهم -من الآن فصاعدًا- علىٰ شيءٍ ما لا يخصّ سوىٰ الذات»، فالوشم -والعلامات الجسدية عمومًا- تسهم في «ضبط الإحساس بالهوية»، وتضاعف من تكريس واقعية الذات علىٰ المستوىٰ الرمزي؛ فـ «لا يكفي أن تكون ذاتًا بل يجب إعلان ذلك علنًا لكي يأخذ الآخرون الأمر بعين الاعتبار»، وهي بذلك تؤكّد الاستقلال الذاتي «وتجعله مرئيًا خلال الزمن»، وخلافًا للعلامات الجسدية التقليدية والبدائية لا تشير الوشوم والثقوب في المجتمعات الحداثية المعاصرة إلىٰ الانتماء إلىٰ عضوية «قبيلة» أو جماعة ما؛ بل «تعلن هذه العلامة عن اختلاف الجسد الخاص، والمنقطع عن الآخرين وعن العالم»[2].

---

(١) مصطلح «طقوس العبور» سكّه الإناسي الفرنسي أرنولد فان جينيب (ت١٩٥٧م) في كتاب نشره عام ١٩٠٩م، ويقصد به الإشارة إلىٰ أن كل إنسان يمرّ بعدة مراحل خلال حياته، ويصاحب هذه المراحل عادةً طقوس مختلفة تختلف بحسب المجتمع، وتعد الولادة طقس العبور الأول، ثم البلوغ فالزواج، وتنتهي المراحل بالطقوس المصاحبة للوفاة، ويرىٰ جينيب أن هذه الطقوس جميعًا في الثقافات المختلفة تنتظم في بنية ثلاثية تبدأ بالمرحلة الانفصالية حيث يخرج الفرد من حاله السابقة، يليها المرحلة الكامنة حيث يكون الفرد بين مرحلتين، ثم مرحلة الاندماج حيث يكتسب الفرد وضعه الجديد. وقد اشتهر هذا المفهوم وطوّره جملة من علماء الاجتماع والإناسة في الدراسات اللاحقة. انظر: بيار بونت (مشرف)، معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا، ص٦٣٤-٦٣٥، ترجمة مصباح الصمد، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات، ط٢ ٢٠١١م.

(٢) انظر لما سبق: ميشيلا مارزانو (محرر)، معجم الجسد، ج١ ص٥١٩-٥٢٣، ترجمة حبيب نصر الله، نشر المؤسسة الجامعية، ط١ ١٤٣٣هـ.

وهناك دلالات أخرىٰ متنوعة تفسر استعمالات هذه العلامات الجسدية وانتشارها، فكثيرًا ما ترتبط هذه العلامات مع حوادث ووقائع في التاريخ الشخصي، كبداية علاقة غرامية أو نهايتها أو موت =

يحضر «الجسد» المعاصر -أيضًا- بقوة في مظاهر الإفراط في مشاريع الصحة والحمية، وشيوع برامج الرياضات الحركية الجماعية، وكمال الأجسام، والإيغال في أنظمة اللياقة والرشاقة البدنية، إلىٰ حدّ أن بعض الكتّاب رصد جملة من التشابهات بين «طقوس وثقافة الجسد الصحي» وبين الطقوس الدينية؛ فكتب الحمية وأنظمتها ومنشوراتها تتردد فيها مفاهيم «الإغراء» و«الخطيئة»، والحديث عن «الخلاص» في فقدان الوزن، كما تقام ممارسات تشبه طقوس «الاعتراف» والتطهّر من إغواءات الدهون والسكريات في «مجموعات الحمية»، فثقافة الصحة والرشاقة استعادت الرقابة الذاتية التطهرية الكالفينة لكن هذه المرة ليس لأجل تطهير الروح وخلاص النفس؛ بل لفحص الجسد وقياسه، ومراقبة الوزن، وحساب السعرات وتقسيمها[1].

ويقارن بعض الباحثين بين الطقوس التي كانت شائعة في المسيحية لضبط الجسد وتهذيبه وإخضاعه، وبين السلوكيات المعاصرة في «تشذيب» وتلميع الجسد، يقول:

> *«عندما نفكر في بعض العمليات الجراحية والكيميائية التي يتحمّلها الناس الآن من أجل هوياتهم، وساعات الرياضة المؤلمة، والحرمان الغذائي الذي يتحملونه؛ لتطهير أجسادهم من «ذنوب» الدهون، والكحول، والنيكوتين، يضيق الفارق بين هذه*

= قريب أو نجاح أو عيد ميلاد ما؛ وفي وسط تكاثر الأحداث وحيرة الذات تكون العلامة الجسدية حاسمة الدلالة، فتوظّف رمزيتها في تخليد الأحداث، أو ترسيخ تجاوزها. ومن جهة أخرىٰ يمثل الصبر علىٰ إنجاز العلامات الجسدية تصالحًا مع الذات واستعادة للإيمان بصلابتها، فألم الثقب وألم رسم الوشم «تمنح الشعور بالقوة الداخلية، والنضج»، إلا أن معظم هذه الدلالات الرمزية لا تخرج عن الإشارة إلىٰ تفرّد الذات، واختبار علاقتها بالعالم المادي. انظر: المصدر نفسه.

(١) انظر لما سبق:

Naomi WoLf, The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women, (Harper PerenniaL, 2002), pp87-103., 125.

الممارسات وتلك الممارسات المسيحية[1]، ولا يعني هذا أن ممارسات من قبيل الحمية الغذائية تتضمن «كرها» للجسد [كما في المسيحية]، لكنها ترمز إلىٰ انهماك في إعادة تشكيل الجسد، ويمكن وصفها بأنها ترتبط بما يكاد يكون ***تفانيًا دينيًا لذات مثالية***»[2].

كما أن الاهتمام بالجسد يتجلىٰ في الرعب المعاصر والملموس من التقدّم في السن وآثاره علىٰ البدن، ويعبّر عن ذلك الفيلسوف الفرنسي لوك فيري بقوله: «يتهيأ لي -أحيانًا- أنني لا ألتقي إلا بأشخاص همّهم الوحيد أن لا يشيخوا»[3]، وقد أصبحت مقاومة الشيخوخة مجالًا تجاريًا واسعًا، في الجراحات التجميلية، وفي الكريمات المختلفة للبشرة والتجاعيد، وفي عقاقير عديدة أخرىٰ التي تستهدف تعويض الجسد الذاوي، أو ترميم ما يمكن ترميمه[4].

وتتولد هذه المخاوف من الشيخوخة بسبب الإقصاء الذي يواجه الجسد الضعيف والمترهل والفاقد للجاذبية من الاهتمام العام[5]، ولكون الشيخوخة -

---

(١) عقاب النفس (بالصوم، والجلد، والحرمان، وغيرها) يمثل جزءًا أساسيًا من نظام الرهبنة في الكنيسة إبان العصور الوسطىٰ، وتعدّ «محاكاة عذاب المسيح من الناحية التاريخية رمزًا بالغ القوة في البحث المسيحي عن معنىٰ لتعذيب الذات»، انظر إلىٰ نماذج تحليلية لطقوس الكفارة المسيحية ودلالات تعذيب الذات (لاسيما في سياق التكفير عن الخطايا) عند: طلال أسد، جينالوجيا الدين - الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ص١٣٨ وما بعدها، ترجمة محمد عصفور، نشر دار المدار الإسلامي، ط١ ٢٠١٧م.

(٢) بواسطة: كرس شلنج، مصدر سابق، ص٢٨٢. بتصرف واختصار، لرداءة الترجمة.

(٣) لوك فيري، ما جدوىٰ الفلسفة المعاصرة، ص١٩٩، مجلة مدارات فلسفية، ع ١٦، يوليو ٢٠٠٨م.

(٤) انظر: ميشيلا مارزانو (محرر)، مرجع سابق، ج٢ ص١٠٧١.

(٥) حتىٰ في الأفلام والسينما، فلا تزال السينما الغربية تبتعد عن تصوير «الجانب المظلم من الشيخوخة الممتدة» كما لاحظ ذلك جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو، في كتابهما: شاشة العالم - ثقافة وسائل الإعلام والسينما في عصر الحداثة الفائقة، ص١١٩، ترجمة راوية صادق، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٢م.

وهو الأهم- تسهم في اضطراب موقف الفرد من جسده، لتعذّر إمكانية الإبقاء علىٰ فعاليته وكفاءته وقوته المفقودة، **ولارتباك هويته الذاتية؛ للأولوية الفائقة التي يحتلها الحبّ والجنس في تشكيل معنىٰ حياته، حيث يصبح -الحب والجنس- مهدَّدًا بفعل تقادم البدن**(١).

بالإضافة إلىٰ أن مخاوف الشيخوخة تتضمن الخوف -أيضًا- من الموت الخالي من المعنىٰ؛ لأن هذا التمركز حول الجسد يكرس نمط «حياة تعيش الحاضر بشكل خالص، وذاتية شاملة لا تعرف غاية ولا معنىٰ، قد تركت لدوار إغرائها الذاتي»، والأخطر أن هذا التمركز يعني أن الفرد الأعزل سيواجه لا محالة «طبيعته الفانية، من دون أي دعم متسامٍ، سياسي أو أخلاقي أو ديني»(٢).

ولمقاومة هذا الرعب الخالي من المعنىٰ «الموت»؛ يسعىٰ الفرد المعاصر أحيانًا «إلىٰ عزل نفسه عن مخاوف الموت؛ من خلال رفضه تشكيل علاقات عميقة وراسخة مع الآخرين، فعندما لا يتشكّل أي نوع من الارتباط لا يعاني الفرد من الفقد»(٣)، وإلىٰ بذل طاقاته كافة في «رعاية الذات»، والعناية بصحته الجسدية(٤).

---

(١) كرس شلنج، مصدر سابق، ص٢٥٣.

(٢) جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ، ص٦٤-٦٥.

(٣) كرس شلنج، مصدر سابق، ص٢٥١.

وهذا ما يفسّر -كما يرىٰ بعض الباحثين- ارتباك الفرد المعاصر وقلقه من إنجاب الأطفال، ليس لأن الإنجاب يربك خطط الحياة الشخصية، ويهدد الهوس بالاستقلالية فحسب؛ بل لأن «إنجاب الأطفال يتطلّب من الفرد مواجهة فنائه الشخصي». المصدر نفسه، والصفحة نفسها. ويرتبط تغيّر الموقف من الإنجاب أيضًا بشيوع الاهتمام الحصري بالحاضر، وتفضيل عيش الحياة يومًا بيوم، بتأثير النزعات الفردانية الأحدث كما سبق، في حين أن الإنجاب ينطوي علىٰ نظرة مستقبلية لا تتلاءم مع المزاج اللحظي المهيمن. انظر: راسل جاكوبي، مصدر سابق، ص١٩٦.

(٤) انظر: كرس شلنج، مصدر سابق، ص٢٤٨.

وجميع هذه الملاحظات حيال الظواهر الجديدة (الجراحات التجميلية، الوشوم والعلامات الجسدية، برامج الحمية والصحة البدنية، أزمة الشيخوخة) التي تكشف عن موقع الجسد في الثقافة المعاصرة تقود إلىٰ تعميق الفهم لآثار هيمنة نموذج الأصالة الهوياتية حيث «البحث عن المعنىٰ بحث فرداني»[(١)]؛ ففي ظل تعدد مرجعيات المجتمع، وتأزّم القيم؛ ليس أمام الفرد سوىٰ المواجهة المباشرة مع العالم الخارجي[(٢)]، ومن خلال هذا التماسّ الوجودي يرسم حدود معنىٰ هويته الشخصية[(٣)].

وهذه المواجهة هي مواجهة جسدية -في أساسها- تستهدف توليد الإحساسات العضوية المختلفة؛ «باعتبارها سبيلًا جذريًا لاختبار موارد الفرد الشخصية؛ **فالحدود الجسمانية تأتي لتعويض حدود المعنىٰ التي لم يعد يمنحها النظام الاجتماعي**»[(٤)].

وهذه الحدود تصبح أكثر وضوحًا في لحظات الانخراط الطوعي في تجارب الألم، إما بممارسة الرياضات العنيفة والخطرة[(٥)]، أو حتىٰ بجرح الجسد وإيذاء البشرة المادية، للشعور العميق بالألم؛ «لأن الألم يدفع الجسد إلىٰ واجهة الشعور، إنه يضع الشخص مجددًا في مركز الأشياء كحيوان حسّي إجباريًا»[(٦)]، فإيلام الذات يمكّن الفرد من «الإحساس بحدود ذاته»، ويمكّنه من القضاء علىٰ

---

(١) دافيد لوبروتون، سوسيولوجيا الجسد، ص١٦٦.

(٢) انظر: دافيد لوبروتون، تجربة الألم، ص١٣٤، ترجمة فريد الزاهي، نشر دار توبقال، ط١ ٢٠١٧م.

(٣) انظر: دافيد لوبروتون، سوسيولوجيا الجسد، ص١٦٦.

(٤) دافيد لوبروتون، تجربة الألم، ص١٣٤-١٣٥.

(٥) لاحظ عالم الاجتماعي الفرنسي بول يونيت (ت٢٠١١م) -في دراسة نشرت منتصف الثمانينيات- انتشار ما يسميه بـ «ثقافة التحمّل والصبر»، ويعني بها ظاهرة الاهتمام بالرياضات التي تتطلب إرهاقًا بدنيًا عاليًا، كالماراثونات، والمشي الجبلي أو الطويل «الهايكنج». انظر: دافيد لوبروتون سوسيولوجيا الجسد ص١٦٤-١٦٥.

(٦) إرنست بيكر، مرجع سابق، ص٢٤٧.

«تبعثر الذات»[1]؛ وبما أن الفرد «لم يعد يملك سوىٰ الجسد للإحساس بوجوده؛ يصبح حزُّ البشرة نمطًا لإعادة الثقة في الهوية الشخصية»، وحلًا ممكنًا لـ «نقصان تحكّم المرء بمحيطه، والإحساس باللامعنىٰ الشخصي»، فتنظيم وتجديد الشعور بالحدود الجسدية وحوّاف الأحاسيس الشعورية هي محاولة لتبديد أو تخفيف التيه الوجودي وتشتت الهوية وتلاشي المعنىٰ[2].

---

(١) وهذا ربما يفسّر بعض الدوافع لحضور الممارسات الجنسية السادومازوخية في الثقافة الغربية المعاصرة فـ«**صبغ الألم بالإثارة الجنسية مجرد أحد السبل التي تحاول فيها الذات المعاصرة أن تحمي أساسها المراوغ**». طلال أسد، تشكلات العلماني في المسيحية والحداثة والإسلام، ص١٣٦، ترجمة محمد العربي، نشر دار جداول، ط١ ٢٠١٧م.
وقد بدأت محاولات تطبيع هذه الممارسات (ويرمز لها بـ BDSM وهي اختصار لعدة مفردات: Bondage الاستعباد، وDominance الهيمنة، وDiscipline الانضباط، وSubmission الخضوع، وSadism السادية، وMasochism المازوخية) منذ السبعينيات، ونشأت مؤسسات لدعم الراغبين في الانخراط في هذه الممارسات الجنسية الشاذة، وتطورت هذه المحاولات مع ظهور الإنترنت، حيث ظهرت مواقع مختصة، وأقيمت لقاءات وندوات ونقاشات، إضافة إلىٰ افتتاح نواد متخصصة تتيح لمرتاديها ارتكاب هذه الأفعال بسرية وخصوصية.
والمهم هنا الإشارة لارتباط هذه الممارسات بصعود الفردانية المتطرفة، ففي هذه العوالم السفلية التي يختلط فيها الجنس بالألم واللذة يبني الفرد قيمةً ما لحياته، ويكرّس -في الآن نفسه- «شعوره بالغيرية والتماسك الذاتي العميق» أثناء سماحه للآخر بإيقاع الألم، وتجريب انفعالات قصوىٰ غير مسبوقة (سيأتي تحليل دوافع أخرىٰ لذلك في فصل قادم)، و«إعادة ترسيم حدود الجسد والنفس»، وهكذا «يدشّن هذا الطقس ولادة رمزية جديدة للفرد، ومرحلة جديدة في الحياة». انظر: ميشيلا مارزانو (محرر)، مصدر سابق، ج١ ص٩٧٣-٩٧٨، بتصرف.

(٢) انظر: دافيد لوبروتون، أنثربولوجيا الحواس - العالم بمذاقات حسية، ص١٩٨-١٩٩، نشر المركز الثقافي، ط١ ٢٠٢٠م.
وقد لاحظت بعض الدراسات مؤخرًا زيادة كبيرة في عدد الأطفال البريطانيين الذين يجرحون أنفسهم، ويؤدي بهم ذلك إلىٰ دخول المستشفىٰ، وتتراوح أعمار هؤلاء الأطفال ما بين ١٠ و١٤ سنة، ويعبّر أحدهم بقوله إنه يجرح نفسه قبل النوم؛ لأن ذلك يشعره بالارتياح الذي يوّلده إحساسه بالسيطرة. انظر: https://www.bbc.com/news/health-30414589
وقد ربط بعضهم محقًا -للأسباب التي وردت أعلاه- هذه الظاهرة بأزمة الهوية التي يعاني منها الفرد المعاصر، انظر: Glynn Harrison, op. cit.

وتصبح مهمة الجسد في هذا السياق المساعدة علىٰ اكتشاف معنىٰ وقيمة للوجود الذاتي؛ لأن

«*الاتصال المحض بالعالم من خلال استخدام القدرات البدنية يعوّض الاتصال المكثّف الذي يوفّره الميدان الرمزي؛ إذ يختبر الفرد -ولو علىٰ حساب المغامرة بالجسد- قدرة حميمية علىٰ رؤية الموت مباشرة دون أن يضعف، ويبدو أن هذا الاتصال وحده -حتىٰ وإن ظلّ مجازيًا- قد أبان علىٰ أن له القدرة الكافية لاستدامة تبادل رمزي قادر علىٰ خلق علاقة ذات معنىٰ بالعالم، حيث رغبة الفاعل في الحياة يعاد تشكيلها وبناؤها. وعندما يفشل المجتمع في مهمته الأنثربولوجية في توجيه الوجود؛ تبقىٰ مساءلة الموت ضرورية لمعرفة هل بقي للحياة معنىٰ؟؛ فوحده الموت يمكنه أن يحدد شرعية أن توجد، إنه عبارة عن هيئة توليدية للمعنىٰ والقيم؛ حين يتملّص منها المجتمع*»[1].

وهذا التحليل يمكننا من فهم الكثير من خفايا الأحاسيس التي تقف خلف نزوات المغامرين في السفر والسياحة، والمجازفين في الرياضات الخطرة، فـ «الأحاسيس التي يبدونها عند الاتصال بالمحيطات، والثلوج، والعلو المرتفع، والسيول الجارفة؛ تتوقّد بمجرد تماسّها مع الموت، فالمسار الذي يسلكونه ما هو إلا ذريعة لتذوق الشراب المنشط للقوة والهشاشة؛ فالقوة تتمثل في الإحساس الذي يحظىٰ به هؤلاء عند التحامهم البهيج مع القوىٰ الهائلة في الطبيعة، أما الهشاشة فتتمثل في إحساسهم بضآلة وجودهم داخل ذلك الامتداد الشاسع.

وبمرورهم بكلتا التجربتين، يكتشف المغامرون حدودهم الخاصة؛ فينتج عن

---

(١) دافيد لوبروتون، سوسيولوجيا الجسد، ص١٦٧. بتصرف.

ذلك تهييج لرغبتهم في الوجود»[1]، **فالفرد الباحث عن المعنىٰ يسلك هذه الطرق الوعرة؛ لأنه «بحاجة لمواجهة الموت ليتمكّن من الوعي بمحدوديته . . . فالإحساس بالموت يوقظ إحساسه بالحياة، والأخطار التي تعرّض لها أعادت له الرغبة في الحياة»**[2].

وهذه الرغبة في التعويض أو اختلاق حدود وجودية لمعنىٰ ما من خلال مقاربة الموت بأشكال مختلفة؛ لا تقتصر علىٰ الممارسات البدنية المحضة، بل تشمل حتىٰ سلوكيات الوعي والتقنيات الذهنية، حيث يرىٰ بعض المعالجين النفسيين أن تذكّر الموت -بشكل عميق ومنتظم- يفيد في تقبّل الآلام والمعاناة، وتنمية الشعور بالامتنان لمجرد البقاء علىٰ قيد الحياة، لأن البديل هو الموت المخيف والمؤلم[3].

❀ ❀ ❀

---

(١) ميشيل لكروا، عبادة المشاعر، ص١١١، ترجمة أمين كنون، نشر أفريقيا الشرق، ط١ ٢٠١٧م.

(٢) المصدر السابق، ص١١٢. بتصرف.

(٣) انظر:

Joshua Coleman, Radical acceptance, (14 June 2021): https://aeon.co/essays/free-yourseLf-from-the-tentacles-of-pain-with-radical-acceptance

وقد صمّم أحدهم تطبيقًا خاصًا للتذكير بالموت باسم (weCroak)، وشعاره «تذكّر أنك ستموت Remember, you're going to die»، ويقول صاحب التطبيق إن تأملك في موتك سيساعدك علىٰ تحقيق السعادة، وطريقة التطبيق أنه يرسل للمشتركين خمسة تذكيرات يوميًا، وفي أوقات عشوائية، وهذه التذكيرات تقترح التوقف قليلًا، والتفكير في الموت، وقد تأتي التذكيرات بأسلوب مباشر، أو علىٰ شكل اقتباسات نثرية وشعرية عن الموت، ويشير مصمم التطبيق أنه استوحىٰ فكرته من مقولة شعبية في الثقافة البوتانية مفادها أنه لكي ينال المرء السعادة؛ عليه أن يفكر في الموت خمس مرات يوميًا. (وبوتان بلد صغير يقع في جنوب آسيا وثقافته متأثرة بالبوذية)، والتطبيقَ متاح للتحميل علىٰ متجر (App Store)، وللمزيد انظر:

Bianca Bosker, The App That Reminds You You're Going to Die, (JAN/FEB : 2018) https://www.theatlantic.com/magazine/archive//2018/01/when-death-pings/546587/

وهناك فرق كبير بين هذه المعالجة «اللادينية»، وتذكّر الموت في المفهوم الديني، فالغاية من هذه المعالجة النفسانية دنيوية محضة، لأن تأمل العدم المخيف يهدف إلىٰ مجرد تجديد الشعور الفطري بمتعة الوجود ولذات الحياة، أما الأمر الشرعي بتذكّر «هادم أو هاذم اللذات» فالغاية منه إيقاظ الوعي بحقيقة الزمان المعاش، وتأكيد ضآلة الزمان الدنيوي، والحثّ علىٰ التزهّد، والصبر علىٰ البلايا، والعمل للدار الباقية.

سعىٰ هذا الفصل إلىٰ كشف الترابطات ثلاثة ظواهر ثقافية معاصرة وصلاتها بأزمة المعنىٰ، ففردانية تحقيق الذات المرتكزة علىٰ الأولوية المطلقة للتحديد الشخصي الحرّ تفضي عادةً إلىٰ فتح باب النسبوية القيمية والأخلاقية، وتكريس المساواة بين أنماط الحياة المختلفة -مهما تباينت وتناقضت- إذا التزم أصحابها بالشرط الفرداني المقدس، وهذه المساواة النسبوية تمهّد الطريق لقدوم العدمية التي راجت في الآداب والفنون المعاصرة بفضل تضمنها -ويالِلمفارقة- معنىٰ يقينيًا في عمق بنيتها المضمرة، فالاعتقاد العدمي يشبع الحاجة الدفينة لاكتشاف الحقيقة المطلقة، ويلبّي نوازع البطولة في مواجهة المأساة.

ثم يأتي الجسد المادي بوصفه «الملاذ الأخير» الذي يوظفه الفرد لتأسيس المعنىٰ أو استنباطه (أولًا) بتأكيد الفرادة الشخصية، وتكريس الهوية الذاتية الأصيلة؛ بإبراز حدودها، وتثبيت ملامحها علىٰ السطح المرئي للذات، وبحمايتها من التفكك والسيولة بتعريضها للمشاقّ وربما الآلام الطوعية، و(ثانيًا) بمقاربة الموت والمخاطر الجسدية «الآمنة» نسبيًا، لاستعادة وتجديد الشعور بكفاية الحياة أو الوجود الحيّ داخل العالم فحسب، والارتكاز علىٰ هذا الشعور الذاتي في الإجابة عن سؤال معنىٰ الحياة، وهي فكرة مبتذلة أو كليشيه متكرر في الفنون المعاصرة، وتقوم علىٰ حثّ الفرد -بأساليب متنوعة- علىٰ الامتنان لمجرد العيش، والاكتفاء بذلك عن أي معنىٰ علوي.

الفصل الخامس

اختلاق المقدس و«الأديان» البديلة

«نحن نعرف أن الحياة صعبة، فيها الكثير من الآلام، والكثير جدًا من الفشل، ومن الشقاء، ولا يمكن أن نستمر في الحياة دون مسكنات، وليس أمامنا إلا أن نلجأ إلىٰ ما يساعدنا، كما يقول فونتين. وربما لم يكن هناك إلا ثلاثة أبواب يمكن أن نطرقها: أن نتلهّىٰ باهتمامات تشدّنا إليها بقوة، وتصرفنا عن أحزاننا وشقائنا، أو أن نسعىٰ خلف اللذّات نتوسّل بها للتخفيف من الآلام، أو أن نلجأ إلىٰ المخدرات لعلها تميت الإحساس فينا فلا نشعر بما في الحياة من أرزاء، ولا غنىٰ لنا إطلاقًا عن الاستعانة بواحد من هذه الحلول»[1].

(سيجموند فرويد ت١٩٣٩م)

«من المتعسّر علىٰ الإنسان أن يحيا دون شيء ما يأخذه بجدية غير مشروطة، مهما كانت اللغة التي يعبّر بها عن ذلك الشيء»[2].

(بول تيلتش ت١٩٦٥م)

(١) سيجموند فرويد، الحب والحرب والحضارة والموت، ترجمة عبدالمنعم الحفني، ص٤٣، نشر دار الرشاد، ط١ ١٩٩٢م.

(٢) بول تيلتش، بحثي عن المطلقات، ص١٨٤، ترجمة ناصر أبو الهيجاء، نشر دار الرافدين، ط١ ٢٠٢٠م.

يتأسس هذا الفصل على مسلّمة مفادها أن الإنسان لا يمكنه أن يعيش خلوًا من أي تديّن أو تألّه، أو رؤية كليّة تجعل لحياته معنىٰ، أو -بشكل أعم- موضوع ما يلحظه بعين القداسة؛ والمراد بالمقدس هنا هو «كل ما له صلة ما بالغيب، أو البحث عن المعنىٰ، أو اللجوء إلىٰ المتعالي، أو بإضفاء صفة المطلق علىٰ بعض القيم»، والذي يجمع هذه العناصر هو أنها تعمل في «نفس الفضاء الذي غادرته الديانات المؤسسية»[1].

وفي هذا الفصل أسوق (١) لمحة عامة عن سياق اختراع المقدسات والأديان البديلة ودوافعه، ثم أعرض النموذج التاريخي الحديث والأشهر للأديان البديلة ممثلة في (٢) الأديان السياسية، وعلىٰ رأسها الشيوعية والاشتراكية، وأعرّج في أثناء ذلك علىٰ ظاهرة تأليه الدولة القومية وقدسية الانتماء «الوطني»، يلي ذلك أشير إلىٰ (٣) موجة استعادة روح الفلسفات القديمة أو «فلسفات الحياة الطيبة»، وأتبع ذلك بتسليط الضوء علىٰ (٤) الروحانيات البديلة، التي شاعت في أنماط الدين والتديّن المعاصر، ثم أتحدث عن (٥) التحليل النفسي بوصفه دينًا، وأخيرًا أذكر بعض الظواهر الحديثة الموصوفة ضمن قائمة «الأديان» المعاصرة[2]، وتحديدًا ألمح بشكل عابر إلىٰ (٦) الملامح الدينية في بعض الرياضات المعاصرة، و(٧) تقديس السوق و«تديين» التسويق.

---

(١) دانيال ليجيه وجان ويلام، سوسيولوجيا الدين، ج١ ص٢٦٧، ترجمة يوسف الصديق، نشر هيئة البحرين، ط١ ٢٠١٨م.

(٢) هناك جدل قديم وطويل حول مفهوم الدين، وتنقسم أشهر محاولات تعريف الدين في العلوم الاجتماعية المعاصرة إلىٰ:

(١) تعريفات جوهرانية: وهي التي تقصد لبيان جوهر الدين، وغالب التعريفات الجوهرانية تركز علىٰ «معتقدات الأفراد وممارساتهم فيما يتعلق بسلطة أعلىٰ، أو كيان إلهي»، =



(١)

لدىٰ الإنسان ميل راسخ إلىٰ أن يمركز حياته حول مبدأ أو مبادئ عامة تتسم بالإطلاق والشمول، فهو كائن ميتافيزيقي في جوهره، كما سبق، وبغض النظر عن معتقده حتىٰ ولو كان ملحدًا؛ فإنه «يتشوّق إلىٰ وضع نفسه في نظام، في كون، في حركة تعلو -علىٰ الأقل- فوق علاقات الفرد اليومية المباشرة بينه وبين وسطه، ويوّلد أي نقصٍ في هذا الشوق، أو كبتٍ له -عند جميع الناس- قلقًا ميتافيزيقيًا»(١)، وهذا ما يحفّز الفرد لاعتناق مذهب أو إضفاء قدسية ما علىٰ شيءٍ معين أيًا كان؛ ليستمد منه قيمة وجوده ومعناه، وقد أشار مؤرخ الأديان الروماني ميريتشا إلياد (ت١٩٨٦م) إلىٰ أن «أي شيء يمكن أن يصبح رمزًا للإلهي، وأن المقدس يمكن أن يظهر في أي مساحة من الحياة النفسية، أو الاقتصادية، أو الروحية، أو الاجتماعية»(٢)، وأوضح برهان علىٰ ذلك يظهر بالنظر في الأديان التي اخترعها البشر في تاريخهم المديد، فهي لا تكاد تحصىٰ كثرةً وتنوعًا وشمولًا لكل ما يخطر في الخيال.

ولذلك لا تستقيم مزاعم القطيعة التاريخية التي تشكّل السردية الأساس

= و(٢) تعريفات وظيفية: وهي التي تتناول مفهوم الدين لا من حيث جوهر الاعتقاد فيه، بل «علىٰ الطريقة التي يعمل بها الدين في المستويات الاجتماعية والنفسية والسياسية». وهذا الفصل ليس معنيًا بتحرير هذا النقاش المعقّد، وإنما يعرض لنماذج طرحت في البحث الاجتماعي والإناسي المعاصر بوصفها أديانًا مقدسة، مع التركيز علىٰ دور هذه «الأديان» المخترعة في منح المعنىٰ.

(١) نديم البيطار، الأيديولوجية الانقلابية، ص١٢٧، ٢٩٨.

(٢) بواسطة: كارين آرمسترونغ، حقول الدم - الدين وتاريخ العنف، ص٤٢٢، ترجمة أسامة غاوجي، نشر الشبكة العربية للأبحاث، ط١ ٢٠١٦م.

للحداثة المعلمنة، فدعاوىٰ اختفاء الدين أو اضمحلال التديّن في العالم الحديث «هي في الحقيقة إخفاء للصلة المستمرة للإشكالات والالتزامات اللاهوتية للعصر الحديث»، فعملية العلمنة -أو نزع القداسة عن العالم- تعني في جوهرها «الانتقال الهائل للصفات الإلهية والإمكانات الربانية إلىٰ كيانات أو عوالم أخرىٰ»، إما إلىٰ البشر بدعاوىٰ الإرادة البشرية غير المتناهية، أو إلىٰ العالم الطبيعي بقوانينه ونظام السببية الآلية الكليّة فيه، أو إلىٰ القوىٰ الاجتماعية ممثّلة في ما سُمي بالإرادة العامة (روسو)، أو ما يُعرف باليد الخفية (آدم سميث)، أو إلىٰ التاريخ[١]، الذي ظهر -بوضوح- في عقيدة التقدم، أو إلىٰ التطور الديالكتيكي (هيغل)، أو تفوق العقل البشري[٢]، أو غير ذلك، فالتغيّر التاريخي ليس جذريًا كما تصوّره السرديات الرائجة، بل هو تحوّل شكلّي إلىٰ حدٍ ما، من ديانة إلىٰ ديانات، ومن مقدس إلىٰ مقدسات، ويظهر ذلك بفحص التشابهات «بين الفكرة الدينية، وبين أكثر الأنساق الفلسفية ردّة عن الدين، وذلك إذا تجاوزنا البنىٰ السطحية لتلك الأنساق، واستنطقنا بناها العميقة»[٣]، وذلك لرسوّخ الاحتياج إلىٰ المطلق الديني في البنية الفردية والجماعية، وأعني بالدين هنا «**كل نسق فكر وسلوك تقتسمه جماعة ما، ويوفّر للفرد إطار توجيه أو توجّه، وموضوع خضوع وتفان**»، وبهذا المعنىٰ «**لا يمكن تصوّر أي مجتمع لا في الماضي ولا في الحاضر، ولا حتىٰ في المستقبل لا ينبني علىٰ دينٍ ما**»، فهذه الحاجة الدينية من «الشروط الوجودية للعنصر البشري»، والغرض من تحقيقها هو إيجاد مركز «لكل مساعي الفرد وأساس لقيمه الفعلية، ولتوجيه طاقته إلىٰ جهة واحدة لكي يصعّد -

---

(١) ومن مظاهر هذا «التأليه» للتاريخ التعويل عليه في إصدار الأحكام، والهوس بتخليد الحوادث والأشياء المؤقتة بطبيعتها، وتعليق مسار الأحداث العام بالحتمية التاريخية المجردة. انظر: جون جانال، مصدر سابق.

(٢) انظر: مايكل جيلسبي، الجذور اللاهوتية للحداثة، ص٣٥١-٣٥٣، ترجمة فيصل الفرهود، نشر جداول، ط١ ٢٠١٩م.

(٣) ناصر أبوالهيجاء، من تقديمه لكتاب: بول تيلتش، مصدر سابق، ص١٥.

أو يتجاوز- وجوده بكل شكوكه ومخاوفه، وليحقق حاجاته، ويعطي لحياته معنىٰ»[1].

وعمومًا فإن معتقدات الحداثة الكبرىٰ ظلّت «أسيرة للتراكيب الأساسية للدين دون دراية منها، في الوقت الذي كانت تعتقد أنها تجاوزت تلك التراكيب»، كما يذكر نيتشه، وهو يرىٰ «أن كل المثل -سواء كانت دينية بشكل واضح أم لا، أو كانت يمينية أو يسارية، روحانية أو مادية- تملك نفس الهدف، ونفس البِنْية؛ فكلها تنبع من تركيبة دينية؛ لأن المقصود -دائمًا- هو اختراع (ما وراء) أفضل من هذه الحياة، وتخيّل قيم أسمىٰ من الحياة وتقع خارجها، أو بلغة فلسفية قيمًا فوقية»[2]، وهذا هو -أيضًا- حال الفلسفة الحديثة «فمن ديكارت إلىٰ هوسرل مرورًا بكانط لم يكف تقليد فلسفي كامل عن وضع قيم أو دلالات خارج العالم، وأن يشير إليها تحت عناوين من قبيل (أفكار فطرية، حقائق أبدية، مقولات قبلية، موجودات عليا)»، لأنه لابد من الإقرار بمتعاليات من أي نوع، وإذا نفيت هذه المتعاليات فإنها الأمر لا يتوقف عند ذلك فحسب، بل ستنفىٰ معها «إنسانية الإنسان» نفسه، لأن هذه الفلسفات تضع الإنسان في مكانة متميزة عن آليات الكون الطبيعي والحيواني، وليس من خيار لإثبات ذلك وتكريسه إلا بافتراض نوع من القداسة في الإنسان، أو «قبول اختزاله في الحيوانية المحضة»[3].

وقد أنتجت الحداثة في القرنين الأخيرين بدائل عن الأديان المؤسسية التي أصابها التدهور، لتعويض أتباعها عن النقص الوجودي الفادح في معنىٰ الحياة وقيمتها، فابتكرت عقائد وأيديولوجيات «تمسّكت -وهي تجاهر بإلحاد جذري-

---

(١) إيريك فروم، الامتلاك أو الوجود - الأسس النفسية لمجتمع جديد، ص١٧٧-١٨١، ترجمة حميد لشهب، نشر جداول، ط١ ٢٠١٩م. بتصرف.

(٢) لوك فيري، تعلم الحياة - مبحث في الفلسفة للأجيال الشابة، ص٢٢٦-٢٢٨، ترجمة د. سعيد الولي، نشر مشروع كلمة - هيئة أبو ظبي، ط١ ٢٠١٦م.

(٣) انظر: لوك فيري، معنىٰ الحياة، ص٢٠٣-٢٠٤، ٢٠٦.

بمُثُل عليا تمنح المعنىٰ للوجود الإنساني، بل وتبرر الموت في سبيلها»[1]، وأبرز هذه العقائد الأديان السياسية، والقوميات الوطنية، كما سنرىٰ، إلا أن هذه الأديان السياسية (الشيوعية والنازية مثلًا) قد تعرضت لهزّة عنيفة لما جرّته من حروب وصراعات وَسَمت القرن العشرين بدموية لا نظير لها، وأسهمت في انتشار العداء العام للمطلقات الجماعية والمشاريع الغائية الكبرىٰ، وهو العداء الذي اندمج مع الموجه الفردانية الأحدث ذات النزعة النسبوية، والميول التشكيكية في معظم المعايير اليقينية، وعلىٰ رأس ذلك الدين والتديّن التقليدي، فـ «العدائية للدين في القانون والتعليم والسياسة العامة هي اليوم جزء من عدائية أكبر لثقافة معيارية»[2].

ولذلك تشهد العقود الأخيرة هجومًا متواليًا يستهدف الهويات والمشاريع العقائدية الجماعية، لاسيما مع صعود ما يسمىٰ «الأصوليات» الدينية (في الإسلام والنصرانية واليهودية)[3]، التي تثير أوهام الفزع عند النخب العلمانية واللائكية[4]، بل لا يتردد بعض منظري الفردنة الليبرالية في القول إن أعظم الأخطار الحالية «هاجس الهوية»[5]، ويشيع في الخطاب النسبوي المعلمن وصف هذه الهويات الدينية أنها أوهام، والتباسات، أو «هويات قاتلة» كما يعبّر أمين معلوف، الذي يصرّح بأحلامه الفرانكفونية قائلًا:

---

(١) لوك فيري، تعلم الحياة، ص٢١٤-٢١٥، بتصرف.

(٢) نيكولاي ونزل، ما بعد الحداثة والدين، ضمن: بيتر كلارك (محرر)، مصدر سابق، ج١ ص٢٧٥.

(٣) وهذه «الأصوليات» التي باتت محل دراسة وجدل ظهرت بصورة ملحوظة منذ السبعينيات، وهي -بالمجمل- حركات اجتماعية وسياسية ودينية تنتقد تفتت المجتمع الحداثي وافتقاره لمشروع متكامل، وتندد بالحداثة التي أعرضت عن «الإله»، وفقدت القيم.
انظر: جيل كيبل، يوم الله - الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، ص١٢، ترجمة نصير مروة، نشر دار قرطبة، ط١ ١٩٩٢م.

(٤) اللائكية مصطلح فرنسي يذكر أحيانًا مرادفًا لمصطلح (العلمانية)؛ إلا أن بينهما فروقًا دقيقة.
انظر: سامي عامري، العالمانية طاعون العصر، ص١١٠، نشر مركز تكوين، ط١ ١٤٣٨هـ.

(٥) آلان تورين، مصدر سابق، ص١٧٢.

«لا أحلم بعالم لا مكان فيه للدين، بل بعالم تنفصل فيه الحاجة إلىٰ الروحانية عن الحاجة إلىٰ الانتماء، عالم لن يشعر فيه الإنسان بالحاجة إلىٰ الانخراط في جمهرة إخوانه في الدين، مع تمسّكه المحتمل بمعتقدات وعبادات وقيم أخلاقية مستوحاة من كتاب مقدس، عالم لا يكون فيه الدين لحمة للمجموعات المتناحرة»[(١)].

وفي خضم ذلك لايزال الوعي العام الغربي يعتقد فكرتين رئيستين، الأولىٰ حاجة البشر العميقة إلىٰ الاتصال بـ «المطلق»، وهذا المطلق يتجسّد في أشكال مختلفة؛ ففي القرون السابقة تجسّد هذا المطلق في الدين، أو الله، أو الحياة الماورائية. والفكرة الثانية أن إشباع هذه الحاجة بواسطة المشاريع السياسية الجماعية فشل فشلًا ذريعًا، وأنه لا مفر من التصالح مع حقيقة كون «الديموقراطية لا تلبي الحاجة إلىٰ خلاص ما، أو الحاجة إلىٰ المطلق»[(٢)].

وهكذا بدأ الاهتمام الأوروبي -والغربي عمومًا- بالحلول الفردية التي تشبع الحاجة إلىٰ «المطلق» خارج الإطار السياسي العام؛ لاستحالة إقامة أي نظام معرفي أو أخلاقي علىٰ مبدأ النسبية المطلقة، لكون هذا المبدأ متناقضًا جوهريًا، فثبوته علىٰ الحقيقة ينفي مضمونه، وتأكيد ظاهر مضمونه ينفي إطلاقيته، فلا مفرّ -في الواقع الإنساني- من الإقرار بـ«**بعض المطلقات التي تجعل حياة ذات معنىٰ ممكنة**»[(٣)].

وقد اشتهرت بعض النماذج التي طبعت بالطابع الديني المطلق، كالحب، والفن، وهذا ما يرصده الفيلسوف الفرنسي تزفيتان تودوروف (ت٢٠١٧م) بقوله:

---

(١) أمين معلوف، الهويات القاتلة، ص١١٥، ترجمة نهلة بيضون، نشر دار الفارابي، ط٣ ٢٠١٥م.

(٢) تزفيتان تودوروف، بواسطة: جاك دريدا وآخرين (حوارات)، مسارات فلسفية، ص٢٠٤-٢٠٥، ترجمة محمد ميلاد، نشر دار الحوار، ط١ ٢٠٠٤م.

(٣) بول تيلتش، مصدر سابق، ص٩٧.

«للأوروبيين في القرن العشرين شكلان رئيسيان من أشكال العلاقة بالمطلق: أولهما الحب . . .فنحن نستطيع من خلال الحبّ أن نعيش تجربة المطلق، أما الشكل الثاني: فهو الروحانية والجمال اللذين يمكننا أن نحسّ بهما أمام الفن والطبيعة»[1].

سأخصص في فصلين لاحقين حديثًا خاصًا عن الفن والحبّ، أما في هذا الفصل فسأعرض لجملة من المقدسات الدنيوية الحديثة والمعاصرة، وأبيّن علاقتها بسؤال المعنىٰ.

(٢)

بدأت ظاهرة اختراع «الأديان البديلة» في وقت مبكر من الحقبة الحداثية، وتحديدًا في الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م، فالتطرّف الثوري حينها ابتكر عبادات ومقدسات تلبّي حاجة المرحلة الجديدة، بعد الانقلاب علىٰ المطلقات التقليدية (النظام الكنسي والعقائد المسيحية)؛ يشرح ذلك عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم (ت١٩١٧م) بقوله:

«لم يكن هذا الاستعداد لدىٰ المجتمع لتنصيب نفسه إلهًا أو خلق آلهة واضحًا كوضوحه في أولىٰ سنوات الثورة [الفرنسية]؛ ففي تلك الآونة -وبتأثير من الحماسة العامة- ***حوّل الرأي العام أشياء دنيوية محضة في طبيعتها إلىٰ أشياء مقدسة: الوطن والحرية والعقل، فهي ديانة أقامت نفسها بعقيدتها، ورموزها، ومذابحها، وأعيادها.*** *وبهذه الطموحات التلقائية*

---

(١) تزفيتان تودوروف، بواسطة: جاك دريدا وآخرين (حوارات)، مصدر سابق، ص٢٠٦.

حاولت عبادة العقل والكائن الأسمىٰ[1] تقديم نوع من الرضا الرسمي»[2].

وقبل دوركهايم أشار المؤرخ الفرنسي ألكسيس دو توكفيل (ت١٨٥٩م) إلىٰ الطابع الديني للثورة الفرنسية، وقال أنها «صارت هي ذاتها دينًا جديدًا من نوعٍ ما، دينًا ناقصًا والحق يقال، بدون إله، وبدون عبادة، وبدون حياة أخرىٰ، لكنه مع ذلك اجتاح الأرض بجنوده ودعاته وشهدائه»[3].

وشكّل الموقع المقدس الذي أخذ يحظىٰ به الوطن وتتبوؤه الأمة مكونًا أساسيًا في البنية شبه الدينية للسياسة الحديثة، وبعد أن كان الفرد يوجّه ولاءه إلىٰ دينه، وعائلته أو قبيلته، أو كنيسته، أو بلدته، أصبح يتوجّب علىٰ الفرد أن يتخلّص من أولوية هذه الولاءات، بأن يلغيها، أو يجعلها في مرتبة تالية للولاء الأول والمركزي الموجّه للقومية، وللأمة ممثلة في الدولة التي ترعاها.

وينسب المؤرخ الأمريكي كارلتون هايز (ت١٩٦٤م) في مقالته «القومية كدين» هذا التحوّل إلىٰ «انحدار المسيحية في الحيز العمومي مع صعود الدولة الحديثة، [وهو الأمر الذي] قد ترك فراغًا في الحسّ الديني، **وهو الفراغ الذي امتلأ بالشعور المقدس تجاه الأمة، وبتتويج الدولة القومية (الوطن) كموضوع مركزي للعبادة**»[4].

---

(١) عبادة الوجود الأسمىٰ هي شكل من أشكال الدين الربوبي مستمدة من أفكار روسو، أسسها أشهر نشطاء الثورة الفرنسية ماكسيميليان روبسبير (ت١٧٩٤م) في أعقاب الثورة، وسار في مهرجان خصص لترويجها كبديل عن الكاثوليكية، وقد حظرت هذه «الديانة» رسميًا لاحقًا في الحقبة النابليونية.

(٢) إميل دوركهايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية - المنظومة الطوطمية في أستراليا، ص٢٨٩، ترجمة رندة بعث، نشر المركز العربي للأبحاث، ط٢ ٢٠٢١م.

(٣) أليكس توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، ص٧٦، ترجمة خليل كلفت، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٠م.

(٤) بواسطة: وليام كافانو، مصدر سابق، ص١٧٩.

وهذه الديانة المدنية -والمهيمنة في عالم اليوم- تمثل استبدالًا للثالوث الديني المقدس (الأب، والابن، والروح القدس) بثالوث دنيوي الأرض والأمة والدولة[1].

وفي عام ٢٠٠١م نشر المفكر الإيطالي والمختص بالفاشية إميلليو جنتايل (و١٩٤٦م) كتابًا ترجم لاحقًا إلىٰ الإنجليزية بعنوان «السياسة كدين»، وقال إن دين السياسة هو «نظام من المعتقدات، والأساطير، والطقوس، والرموز، التي تؤول وتحدد معنىٰ وغاية الوجود الإنساني، عبر إخضاع مصير الأفراد، والمصير الجمعي لكينونة أعلىٰ»، وهو «دين علماني؛ لأنه يخلق هالة من القداسة حول كيان ينتمي لهذا العالم الأرضي»[2].

لم يبتكر جنتايل هذه الفكرة، بل هي فكرة متداولة في المشهد الفكري ربما منذ أواخر القرن التاسع عشر، وربما يكون أبرز المنظرين لتصنيف الحركات السياسية الحداثية أديانًا بديلة هو الفيلسوف الألماني إريك فوجلين (ت١٩٨٥م)، حيث نشر بالألمانية عام ١٩٣٨م كتابًا كبيرًا بعنوان «الأديان السياسية»[3]، والنموذج الرئيسي لهذه الأديان السياسية -كما تذكر هذه الدراسات عادةً- تتجسد في العقيدة الشيوعية، والفاشية، والنازية.

لقد نشأت الأحزاب الشيوعية والاشتراكية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي الفترة نفسها التي شهدت تصاعد نفوذ الاتجاهات القومية، ثم تسارعت الأحداث إلىٰ أن انتصرت الثورة الشيوعية في روسيا عام ١٩١٧م، وتسنّمت الأحزاب الفاشية السلطة في إيطاليا عام ١٩٢٢م، ثم اكتسح الحزب

---

(١) انظر: حجاج أبو جبر، نقد العقل العلماني - دراسة مقارنة لفكر زيغومنت باومان وعبدالوهاب المسيري، ص١٤٥، نشر المركز العربي للأبحاث، ط١ ٢٠١٧م.

(٢) بواسطة: وليام كافانو، مصدر سابق، ص٢٨ وما بعدها.

(٣) انظر: حجاج أبو جبر، مصدر سابق، ص١٢٥.

النازي مؤسسات الدولة في ألمانيا عام ١٩٣٣م، وتأثرًا بهذه الأحداث كتب المنظّر البريطاني ليونارد هوبهاوس (ت١٩٢٩م):

«*إن تاريخ زماننا يدل بأنه عندما كفّ الناس عن الإيمان بالله أسرعوا إلىٰ صنعة آلهة جديدة لهم من السلطة، التطور، العرق، الأمة أو الدولة، وباسم آلهة من هذا النوع كانوا ينقعون الأرض بالدمّ* . . . *إنْ نحن وجدنا السعادة في مكان؛ فإننا نجدها -فقط- عندما ندمج أنفسنا في شيء أكبر منا*»[1].

وحين تناول المؤرخ والعالم الاقتصادي جوزيف شومبيتر (ت١٩٥٠م) في عام ١٩٤٢م الاشتراكية عقد فصلًا عنونه بـ «ماركس النبي»، وكتب فيه:

«*لم يكن إقحام تشبيه مستمد من عالم الدين في عنوان هذا الفصل زلة لسان، وثمة أكثر من مجرد تشبيه، فالماركسية -وبمعنىٰ مهم من معانيها- هي دين. وهي تقدم للمؤمن، أولًا:* ***نظامًا من الغايات النهائية التي تجسّد معنىٰ الحياة،*** *وهي معايير مطلقة تقاس بها الأحداث والأعمال. وثانيًا: تقدّم دليلًا لتلك الغايات يتضمن خطة للخلاص، وعلامة علىٰ الشر الذي سينجو منه البشر، أو الجزء المختار من البشر. ويمكننا أن نزيد في التحديد فنقول: الاشتراكية الماركسية تنتمي -أيضًا- إلىٰ تلك الفئة التي تَعِد بالفردوس علىٰ جانب المقبرة*»[2].

---

(١) بواسطة: نديم البيطار، فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة، ص٣١٥، نشر دار بيسان، ٢٠٠٠م.

(٢) جوزيف شومبيتر، الرأسمالية والاشتراكية والديموقراطية، ص٧٩، ترجمة حاج إسماعيل، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١١م.

وفي سبيل تعويض الفرد عن فقدان الخلود الأخروي؛ منحت التيارات الحداثية للتاريخ -كواحد من آثار توثينها له- القدرة علىٰ منح الخلود لكل أصحاب المساهمات المميزة في مسيرة البشرية نحو مستقبل أفضل وأكثر حريةً وعدلًا. انظر: لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ص٤٢-٤٣، ترجمة محمود بن جماعة، نشر دار التنوير، ط١ ٢٠١٥م.

وتحدث آخرون عن البيان الشيوعي بوصفه «كتابًا مقدسًا»، وهذه التوصيفات لا تصدر فقط عن نقاد الماركسية، بل إن المنظّر الماركسي المعروف أنطونيو غرامشي (ت١٩٣٧م) كتب مرةً أن «الماركسية هي -تحديدًا- الدين الذي قتل المسيحية. إنها دين بمعنىٰ أنها تمتلك إيمانها بأسرارها وممارساتها، ولأنها قد أحلّت في وعينا الإيمان محل الإيمان بالإله الكاثوليكي المفارق؛ الإيمان بالإنسان وطاقاته العظمىٰ باعتباره الحقيقة الروحية الوحيدة»[1].

ويشرح الفيلسوف الألماني بول تيلتش (ت١٩٦٥م) آلية إنتاج السمة الدينية للأنظمة السياسية الحديثة:

> *«يعي كل من عايش -مثلي- الاندفاع نحو المطلقات الجديدة في فترة صعود الفاشية والنازية، والشيوعية؛ السمة شبه الدينية لتلك الحركات، فهي مثل الأديان التقليدية ترفع معتقداتها الأساسية إلىٰ مستوىٰ لا يطاله السؤال، ثم تعممها علىٰ مجالات حياة الناس جميعها، إذ تفرض القرارات والأوامر الأخلاقية، خارجيًا في بادئ الأمر، ثم -وهذا أكثر خطورة- يصار إلىٰ إدخالها في ضمير الناس، وقد أُدخلت هذه الأوامر -أيضًا- إلىٰ البنيات القانونية، والاجتماعية المبنية علىٰ مضامين العقيدة الأساسية، سواء في الصور الطقوسية التي تكرس الجميع، أو في الأعمال الفنية التي يقصد منها نشر الحقيقة التي ينتجها النظام الحاكم والتغنّي بمجده، وتكون النتيجة والمحصّلة حينها نظمًا حياتية ممتلكة لمطلقية شاملة ومنتشرة»*[2].

ويرىٰ المحلل النفسي الألماني إيريك فروم (ت١٩٨٠م) أن هذه «الأديان البديلة» ضرورية لتحقيق السواء النفسي للمجتمع؛ لأنه لا بد من «خلق فن وطقس

---

(١) بواسطة: وليام كافانو، مصدر سابق، ص١٧٥-١٧٦.

(٢) بول تيلتش، مصدر سابق، ص١٧٤-١٧٥.

جماعي . . . والتحوّل من مجتمع مؤلف من ذرّات لا علاقة لبعضها ببعض، إلىٰ مجتمع يعتمد علىٰ خلق الفرصة للناس مجددًا ليغنّوا معًا، ويسيروا معًا، ويرقصوا معًا»، علىٰ أن البدائل المتاحة اليوم تتباين ما بين «تأليه الدولة والسلطة في البلدان القمعية، وتأليه الآلة والنجاح»[١] في البلدان الديموقراطية.

والحقيقة أن النزعة التأليهية مشتركة بين الدول الحداثية بكافة أشكالها الديموقراطية وغير الديموقراطية، وإذا كانت الأنظمة الشيوعية والفاشية والنازية وغيرها تتميز بصلابة بنيتها العقائدية، وفجاجة طقوسها السياسية؛ فهذا لا يعني خلو الأنظمة الليبرالية من المضمون الديني، ومن اختراع المقدسات التي تتلاءم مع فلسفتها، فالنظام الديموقراطي الليبرالي في أمريكا نظام شبه ديني، و«تتجسّد مطلقيته أقوىٰ ما تتجسّد في الدستور الذي يتخلل مجالات حياة الفرد جميعها»، فالقداسة داخل الليبرالية تتجلىٰ في الموقف من القانون، حيث «نجا الشعور بقداسة القانون من هجمة العلمانية، ومن الممكن أن نتبين ذلك ونرىٰ مظاهره في حلف الأيمان، ومراسم المحكمة شبه الطقوسية»[٢].

ولم يكن إضفاء الطابع المقدس والطقوسي علىٰ بعض مظاهر الدولة أو أسسها الرمزية؛ قرارًا واعيًا بالضرورة، بل هو حتمية أو ضرورة إناسية ونفسية لا مفرّ منها؛ لأنه «لا يمكن أن يوجد مجتمع لا يشعر بالحاجة إلىٰ إقامة وتعزيز المشاعر الجماعية، والأفكار الجماعية التي تشكل وحدته وشخصيته، وذلك بفواصل منتظمة، ولا يمكن الحصول علىٰ هذه الاستعادة للقوىٰ المعنوية إلا بالاجتماعات واللقاءات التي يعيد فيها الأفراد معًا -وقد اقترب بعضهم من بعض اقترابًا شديدًا- تأكيد مشاعرهم المشتركة؛ ومن هنا تأتي الطقوس التي لا تختلف في طبيعتها، وغايتها، والنتائج التي تؤدي إليها[٣]، والوسائل المستخدمة فيها عن

---

(١) إيريك فروم، المجتمع السوي، ص٤٤٦-٤٤٧، ٤٤٩. بتصرف واختصار.

(٢) بول تيلتش، مصدر سابق، ص١٧٥، ١٦٥.

(٣) تعتني الأنظمة السياسية بالاحتفالات المهيبة والاستعراضات العسكرية المبهرة لترسيخ مكانتها، =

الطقوس الدينية المحضة»[1].

فلأجل ترسيخ هذه «المقدّسات» الجديدة كان لا بد من «اختراع طقوس وتقاليد» مصاحبة لها، والمراد بالطقوس «قواعد السلوك التي تحدد للإنسان كيفيات التصرّف في حضور المواضيع المقدسة»[2]، وتتشابه هذه الطقوس مع التقاليد الوضعية، التي تهدف إلىٰ «غرس قيم ومعايير سلوكية معينة من خلال التكرار . . . لتحقيق الاستمرارية مع ماضي تاريخي مناسب»، و«لإضفاء الطابع الرسمي والطقسي»[3] علىٰ ممارسات بعينها.

= وشحن «المواطنين» بوجدانيات قومية جيّاشة، تتصاعد عادةً في وسط الحشود المجتمعة، والأعلام المرتفعة، وقد كان عالم الاجتماع والإناسة الفرنسي مارسيل موس (ت١٩٥٠م) يرىٰ أن «مهرجات هتلر الطقسية الضخمة، ومواكب المشاعل [الممزوجة بالهتافات النازية]؛ كانت مستلهمة من تقاريره هو وخاله دوركهايم عن الطقوس الطوطمية لسكان أستراليا الأصليين، وقد اشتكىٰ بقوله «**حين كنا نصف كيف يمكن للطقس أن يخلق التضامن الاجتماعي، وعن غمْر الفرد في الجمهور؛ لم يخطر لنا أن أحدًا سيطبق تلك التقنيات في العصر الحديث**»، وفي الحقيقة كان موس مخطئًا، فقد أظهر البحث الحديث أن مسيرات نورمبرج كانت فعلًا مستلهمة من مسيرات مباريات هارفارد».

انظر: ديفيد جريبر، شذرات من أنثربولوجيا أناركية، ضمن: أحمد حسان (مترجم)، الأناركية والثورة والإنسان، ص٦٩، نشر مركز المحروسة، ط١ ٢٠١٦م.

(١) إميل دوركهايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية، ص٥٤١. ويلحظ الكاتب الإيطالي بافيزي التشابهات بين اللقاء الحزبي ومجلس القداس الديني: «اللقاء الحزبي له كل مواصفات الطقس الديني، نصغي، لنسمع ما نفكر به سلفًا، نثار بإيماننا، واعترافنا المشترك». تشيزاري بافيزي، مصدر سابق، ص٤٦٧.

(٢) إميل دوركهايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية، ص٦٥.

(٣) إيريك هوبزباوم وتيرينس رينجر، اختراع التقاليد، ص٧، ٩، ترجمة أحمد لطفي، نشر هيئة أبوظبي، ط١ ١٤٣٤هـ.

يعرّف إيريك فروم الطقس «العقلي» (وهو يختلف عن غير العقلي الذي يتسبب بحالات الوسوسة القهرية) أنه «عمل مشترك، معبّر عن المجاهدات المشتركة، الراسخة في قيم مشتركة»، وهو ضروري للفرد؛ لأنه لا بد للعيش السويّ من إطار يمنح المعنىٰ، وذلك بالتشارك مع الآخرين، والتعبير عن الإخلاص لقيم ذلك الإطار بالالتزام بالطقس، ولأن «الإنسان الحديث ليست له إلا فرص ضئيلة للاشتراك بأعمال الإخلاص مع الآخرين؛ فإن أي شكل طقسي يشكّل جاذبية هائلة» =

ومع كون التقاليد الطقوسية قد واجهت هجومًا مستمرًا منذ عصر التنوير، إلا أنها استمرت ضرورة اجتماعية وسياسية ثابتة، «فالمجتمعات الحديثة ما زالت بحاجة إلىٰ الأساطير والطقوس»[(١)]؛ فالممارسات الطقوسية حاضرة بقوة في المناسبات «الوطنية» مثلًا؛ كما نراه في ضرورة الوقوف وإظهار الاحترام أثناء ترديد النشيد الوطني، وفي طقوس رفع العلم وتحيته، وبقية برتوكولات الاحتفالات الرسمية، وأعياد الاستقلال، وكما يظهر في محاولات تخليد الأحداث الوطنية الكبرىٰ ورجالات الدولة وقادتها بالتماثيل والنصب التذكارية[(٢)].

وهكذا احتلت الدولة القومية (الوطن) المقام الذي كان مخصصًا للإله في الحبّ والولاء والتضحية والتوجّه، وتبدّلت المواقع التقليدية في البنية الرمزية للاجتماع البشري برمزيات حداثية؛ فاستبدل الآباء المؤسسون بالكهنة والقساوسة[(٣)]، وأضحىٰ الدستور بديلًا عن النص الديني، وتحية العلم والنشيد الوطني بديلًا عن الترانيم الكنسية، وأصبحت الشهادة تبذل في سبيل الوطن والدستور وحقوق الإنسان لا من أجل الرب، والمروق علىٰ الوطن يواجه بأقسىٰ

= له، ولو كان هذا الطقس منبت الصلة «بأهم مشاعر المرء ومجاهداته في الحياة اليومية»، ومن أمثلة ذلك طقوس المحافل الوطنية، بل حتىٰ طقوس الاتيكيت التي «تقدّم برهانًا مقنعًا علىٰ حاجة الإنسان الحديث إلىٰ الطقس، وعلىٰ خواء تلك الطقوس التي يؤديها». إيريك فروم، التحليل النفسي والدين، ص١٨٢-١٨٤، ترجمة محمود الهاشمي، نشر دار أزمنة، ط١ ٢٠١١م.

(١) ديفيد كاناداين، سياق الطقوس وأداؤها ومغزاها، ضمن: إيريك هوبزباوم وتيرينس رينجر، مصدر سابق، ص١١٢.

(٢) إيريك هوبزباوم وتيرينس رينجر، مصدر سابق، ص١٦، ٢٦٧، ١٧١-٢٧٢.
وأشار هوبزباوم إلىٰ دور الرياضات الجماهيرية في تثبيت التقاليد الوطنية، وسياق تحويلها لطقوس شعبية مسيسة، انظر: المصدر نفسه، ص٢٩٦ وما بعدها.

(٣) أشار المؤرخ الأمريكي كرين برنتن (ت١٩٦٨م) إلىٰ أن هذه القدسية التي أحيط بها الأبطال القوميين في النموذج القومي الأمريكي بلغت حدًا أن «الناس قد توجهوا بالصلاة فعلًا إلىٰ [الرئيس الأمريكي] أبراهام لنكون (ت١٨٦٥م) بعد مماته». انظر: كرين برنتن، أفكار ورجال - قصة الفكر الغربي، ص٥٢٢، ترجمة محمود محمود، نشر مكتبة الأنجلو المصرية، ط١ ١٩٦٥م.

العقوبات ويوصم بـ «الخيانة العظمىٰ» بعد أن كانت العقوبات المشدّدة توجّه للمارقين علىٰ الدين، والمدنسين لقداسة الإيمان من الهراطقة والمرتدين، واستبدلت الهوية الجامعة بالمواطنة، بديلًا عن رابطة الأخوة في الدين والمحبة لأجل الرب.

لقد قامت إذن الأيديولوجيات السياسية الحديثة بدور البديل الأهم والتعويض المؤكد لانهيار الهوية الدينية والاجتماعية، واضمحلال نظام المعنىٰ، وهذا ما تؤكده الفيلسوفة الألمانية حنة آرنت (ت١٩٧٥م) في تحليلاتها الشهيرة لسياق ظهور الحركات والأحزاب النازية والفاشية، فتذكر أن التذرّر الاجتماعي، والفردانية المفرطة، وشيوع مظاهر الجدب الروحي، و«اليأس الفردي»، وبروز الميول العدمية في الأدب والثقافة، وتصاعد الاستياء من تكلّس الواقع الاجتماعي المتفتت، وفقدان الروابط الروحية والاجتماعية التقليدية؛ تعاونت كلها علىٰ توفير المناخ المناسب لنشأة الحركات الشمولية (التوليتارية)[1]؛ فمع سرعة التبدلات الاجتماعية، والتراخي المستمر في البنىٰ العقائدية منذ بدايات الثورة الصناعية وما أعقبها من تغيرات؛ أضحت الهوية الفردية، و«القواعد التقليدية للهوية والسلوك» مهترئة، وفي طريقها إلىٰ الاضمحلال، وتفشّىٰ الشعور بالعزلة الموحشة والوحدة العميقة الناجمة عن تلاشي الهدف من الوجود، وعن فقدان المعنىٰ في العلاقات، حيث تزايدت فيها السمة التعاقدية؛ وذلك كله يفسّر الإقبال الذي شهدته الأحزاب الثورية بكافة اتجاهاتها منذ أواخر القرن التاسع عشر[2].

ولتقريب الطبيعة «الإيمانية» للانتماء الحزبي أنقل شرح الكاتب الإنجليزي آرثر كوستلر (ت١٩٨٣م) لسياق اعتناقه للشيوعية، يقول: «انثنيت لأول مرة أقرأ

---

(١) انظر: حنة آرنت، أسس التوليتارلية، ص٤٥-٤٧، ٦٦، ١٠٠، ٢٧٥، ترجمة أنطوان أبوزيد، نشر دار الساقي، ط١ ١٩٩٣م.

(٢) انظر: نديم البيطار، الحزب الثوري كظاهرة تاريخية حديثة، ص١٢٩ وما بعدها، نشر دار بيسان، ط١ ٢٠٠٧م.

كارل ماركس وانجلز ولينين قراءة ممعن مدقق، ولم أكد أنتهي من قراءة فيورباخ و«الدولة» و«الثورة» حتىٰ أحسست أنينًا في أعماق خاطري، هزّني هزًا كأنه انفجار ذهني شديد. وما قول المرء في تصوير ذلك الإحساس أنه «إبصار للضياء» إلا أنه وصف ضعيف لتلك اللذة التي لا يعرفها إلا المعتنق الجديد لأية عقيدة، والمتحوّل إلىٰ أية ملّة أو إيمان. فكأنما راح الضياء الجديد يتدفق من كل مكان، ويغمر الرأس من كل ناحية، فتتجمع أجزاء الكون كله كما تتجمع القطع المتناثرة من لعبة لغز . . . وتوارت الشكوك والهواجس التي كانت تنتابني فيما مضىٰ . . . فلم يعد ثمة شيء بعد اليوم يمكن أن يزعج سكينتي، أو يبدد هدوء نفسي، خلا الخوف -أحيانًا- من فقدان الإيمان مرةً أخرىٰ، بل فقدان كل ما يجعل الحياة جديرة بأن تحيا»[١].

وهكذا أدت الشيوعية -ونظائرها- دورًا كبيرًا في إشباع المتعطشين إلىٰ «الإيمان» بما يجاوز حيواتهم الضئيلة، فقد

> *«كانت تتضمن -حتىٰ في صيغها المادية المغرقة في الدنيوية- فكرة ما وراء [غيبيات] للحياة الحاضرة، بل أكثر من ذلك، حيث كانت تتصور هذا الماوراء بصيغة لاهوتية، فهو متعال علىٰ الأفراد، ومندرج في لحظة خلاصية، هي لحظة الثورة. وهذا ما يفسر سلطة الافتتان الغريبة التي مارستها الشيوعية علىٰ مدىٰ قرن ونصف من الزمان، وبانهيار الشيوعية انهارت كل رؤية لاهوتية للسياسة»*[٢].

---

(١) آرثر كوستلر، الخمور الفكرية، ص٢٠-٢١، نشر دار الكاتب العربية. د ت.

(٢) لوك فيري، الإنسان المؤله، ص١٧.

(٣)

يبدو مفهوم الفلسفة وموقعها التاريخي ودورها ملتبسًا ومثارًا للجدل، سواء أكان جدلًا نخبويًا في القاعات الأكاديمية، أو في التصور الشعبي العام، فهي «تختزل -غالبًا- في خاصيتين أساسيتين: تاريخ الأفكار، وتمرين على التفكير الشخصي»[١]، وحتىٰ «الفيلسوف» المعاصر لم يعد يظهر إلا بوصفه أستاذًا مختصًا بهذا المجال، لاطلاعه ومعرفته بتاريخ ومضمون الأفكار الفلسفية التاريخية، دون أن يكون فيلسوفًا علىٰ الحقيقة، أو بوصفه مثقفًا يظهر في وسائل الإعلام ليقدم دور الحكيم النرجسي[٢]، وإذا أردنا تلخيص الصورة العامة لتاريخ الفلسفات الحداثية، فيمكننا تحديد ثلاثة عصور كبرىٰ:

الأول: عصر تأسيس الأنساق الكبرىٰ التي حاولت منافسة الأديان، وتركيب منظور فلسفي كلي للتجربة والمعرفة البشرية، وفي هذا العصر حاول كبار الفلاسفة -منذ ديكارت حتىٰ ماركس- منافسة الدين، وتحييده أو منعه من ولوج مجالات النظر والتعقل، أما اليوم فلا يطمح أي فيلسوف لإنتاج عمل مماثل للأنساق اللاهوتية الكبرىٰ، لاستحالة ذلك في ظل التحولات الفكرية، والتطورات العلمية في حقول المعرفة المعاصرة كافة.

الثاني: عصر التفكيك، ويبدأ منذ نهاية القارن التاسع عشر الميلادي، وفيه

---

(١) انظر: لوك فيري، ما جدوىٰ الفلسفة المعاصرة، ص١٩٠، ترجمة إسماعيل مجغيط وزملاؤه، مجلة مدارات فلسفية، عدد ١٦، يوليو ٢٠٠٨م.

(٢) لوك فيري، العصور الثلاثة للفلسفة الحديثة ومهمة فكر معلمن، ص٢٢٤، ترجمة إسماعيل مجغيط وزملاؤه، مجلة مدارات فلسفية، عدد ١٤، يوليو ٢٠٠٦م.

أُعلن «موت الإله» و«نهاية الفلسفة» بوصفها مشروعًا ميتافيزيقيًا؛ وذلك لتخلّي الفلسفة عن أن تكون دينًا معلمنًا، الأمر الذي أدىٰ إلىٰ نهايتها[١]، بعد اصطبغت بالصبغة الفردية، حيث «... أصبحت الفلسفة رؤية شخصية للعالم»، ولم يعد يناط بها ذلك الدور التاريخي نحو البشرية بعامة[٢].

الثالث: العصر الحالي، الذي يبدأ من الستينيات فما بعدها، وفيه تعاني الفلسفة لسببين: الأول يعود إلىٰ صعود نجم العلوم الإنسانية، وهو الصعود الذي أدىٰ إلىٰ شيوع فكرة نهاية الفلسفة، ووجوب مغادرتها للمشهد الثقافي لصالح الإنسانيات الحديثة. والسبب الثاني يتمثّل في كون ماهية الفلسفة ذاتها أضحت أمرًا إشكاليًا، و«إذا غضضنا الطرف عن الابستمولوجيا -والتي هي تفكير خاص في العلوم- فيبدو أن الفلسفة [المعاصرة] لم يبق لها مهمة جديدة علىٰ المستوىٰ النظري سوىٰ قراءة الواقع، علىٰ نحو لا يتماهىٰ مع القراءة التي تقوم بها الرياضيات، أو البيولوجيا، أو الفيزياء، ولا حتىٰ التاريخ، أو علم الاجتماع، أو علم النفس»[٣].

وهذا التأريخ النظري يميل إلىٰ تقديم حقل الفلسفة باعتباره حقلًا يسير باتجاه الأفول، إلا أن الحاجة إلىٰ الفلسفة لم تندثر، ولكنها أحبطت لأن هذا الحقل -في نسخته الحداثية- قليل الجدوىٰ؛ بالنظر إلىٰ ثمراته العملية، وقد أشار إلىٰ علة ذلك آرثر شوبنهاور في كتاب نشره عام ١٨٥١م يندّد فيه بالفلسفة الأكاديمية (كان يقصد تحديدًا كانط وهيغل وشيلنغ)، ويقول أنها «غير قادرة علىٰ تلبية الرغبة الميتافيزيقية التي تحسّ بها الإنسانية في كل زمان بشكل عميق وراسخ؛ والأكثر قوة اليوم، عندما فقدت المذاهب الدينية سيادتها»[٤]، وهذا

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٢٢٥.

(٢) انظر: إدموند هوسرل، مصدر سابق، ص٢٩٩.

(٣) لوك فيري، العصور الثلاثة للفلسفة الحديثة، ص٢٢٣، ٢٢٧.

(٤) بواسطة: جون غرايش، العيش بالتفلسف - التجربة الفلسفية والرياضات الروحية وعلاجيات النفس، ص٧٥، ترجمة محمد شوقي الزين، نشر مؤمنون بلا حدود، ط١ ٢٠١٥م.

النقد يعبّر عن فشل المعرفة النظرية الجافة، والأدوات الفلسفية الحديثة في التعويض عن تراجع مكانة الدين، علىٰ صعيد الحياة اليومية، ونضوب منابع إنتاج المعنىٰ، ومن هنا انبثقت الحاجة إلىٰ استعادة صيغة ما للفلسفة تلبّي التطلّعات المعاصرة.

وفي مطلع الثمانينيات نشر الفيلسوف الفرنسي بيير هادو (ت٢٠١٠م) كتابه المهم «الرياضات الروحية والفلسفة القديمة»، ودرس فيه المدارس الفلسفية القديمة الرئيسية (الأفلاطونية، الأرسطية، الرواقية، الشكية، الكلبية)، وتوصل إلىٰ أن «الهدف الأساسي لهذه المدارس لم يكن تقديم تفسير عقلاني للعالم، بل الرفع من شأن التحوّل الباطني للفكر البشري»[١]، ورأىٰ أن «الفلسفة الحقيقية هي تمرين روحي عند القدماء»[٢]، وأنها «طريقة لتدريب الناس علىٰ العيش، والنظر إلىٰ العالم بطريقة جديدة»[٣].

لم تكن أطروحة هادو حالة نشازًا في المشهد الثقافي المعاصر، بل كانت محاولة جادة ضمن محاولات متنوعة طرحها تيار يتنامىٰ خلال العقود الأخيرة، ويمكن وصفه بتيار «فلسفة الحياة الطيبة»، وهو يهدف إلىٰ إعادة الاعتبار للتعامل مع الفلسفة لا بوصفها أداةً نظرية وحقلًا تجريديًا؛ بل باعتبارها «فنًا للعيش، يمكن التدرب عليه بواسطة مجموعة من الرياضات الروحيّة»[٤].

ومن أبرز روّاد استعادة هذا المفهوم الروحي والتطبيقي للفلسفة، وتنصيبها وسيلة بارزة لتحصيل السعادة والحياة الطيبة -مع شدة تنوع أعمالهم وأطروحاتهم في هذا الموضوع-: الفيلسوفة الأمريكية مارثا نوسباوم (و١٩٤٧م)، وجيل من الفلاسفة الفرنسيين كأندري جون فولكه (ت١٩٩١م)، وجون غريش (و١٩٤٢م)،

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٢٨-٢٩.
(٢) بيير هادو، الرياضات الروحية والفلسفة القديمة، ص٦٥، بواسطة: فريدريك لونوار، مصدر سابق، ص١٠.
(٣) بيير هادو، مصدر سابق، ص١٤٥.
(٤) انظر: جون غرايش، العيش بالتفلسف، ص٣٠.

ومارسيل غوشيه (و١٩٤٦م)، وأندريه سبونفيل (و١٩٥٢م)، ولوك فيري (و١٩٥٢م)، وميشيل أونفري (و١٩٥٩م)، وفريدريك لونوار (و١٩٦٢م)، وآخرين.

ويعزو ميشيل فوكو (ت١٩٨٤م) اندثار النموذج القديم للفلسفة بوصفها طريقة للعيش[1] إلىٰ آثار القطيعة التي حدثت للنموذج الفلسفي مع ظهور الفلسفة الحديثة، بينما يرىٰ بيير هادو أن السبب يرجع إلىٰ انبعاث المسيحية، لاسيما في حقبتها الوسيطة المدرسية (السكولائية)، التي فصلت بين اللاهوت والتصوف، لتختص الفلسفة بالجانب اللاهوتي، ويصبح الغرض منها «تزويد اللاهوت بالمادة التصوريّة، ومن ثمّ النظرية الخالصة»، بينما أحيلت التدريبات الروحية والمعيشية إلىٰ جانب التصوف المسيحي، وينسب هادو الفضل في هذه الاستعادة الحديثة للمفهوم القديم إلىٰ نيتشه، وهنري برغسون (ت١٩٤١م)، والتيار الفلسفي الوجودي، فمع جهود هؤلاء عادت «الفلسفة إلىٰ كونها طريقةً للعيش، ولرؤية في العالم»[2].

لقد سعت محاولات العودة المعاصرة إلىٰ الفلسفات القديمة إلىٰ تطوير بديل روحي وأخلاقي عن الدين التقليدي المتراجع، وإعادة اكتشاف لمصدر قديم يعالج أزمة معنىٰ الحياة وغايتها، وقد صرّحت بذلك الكاتبة البريطانية إديث هول في كتاب صدر مؤخرًا في عام ٢٠١٨م، حيث تحدثت عن فقدانها الإيمان بالدين في سن مبكرة، مع أنها ابنة لكاهن أنجليكاني، وأشارت إلىٰ أنها في سن المراهقة حاولت تجربة علم التنجيم، والبوذية، والتأمل، بل بعض العقاقير ذات التأثير النفسي والروحاني، إلا أن ذلك كله لم يشبع طموحها إلىٰ البحث عن

---

(١) تذكر حنة آرنت أن لحظة تحوّل الفلسفة لتكون «علاجًا للروح» إنما كانت في فترات الانحطاط في حقبة الجمهورية الرومانية، ثم الإمبراطورية الرومانية، خلافًا لما كانت عليه الفلسفة في زمن اليونان، انظر: حنا أرنت، حياة العقل، ج١ ص٢٠٥-٢٠٦.

(٢) بيير هادو، الفلسفة طريقة حياة، ص١٤٥. وانظر: المصدر نفسه، ص٣٩٣ وما بعدها.

الحقيقة والمعنىٰ، وظلّت تبحث عن «نظام أخلاقي عملي، ومثير، ومتفائل علىٰ نحو أساسي»، إلىٰ أن عثرت علىٰ ذلك في الفلسفة القديمة، ولدىٰ أرسطو تحديدًا، لتنشر بحثًا يمثل خلاصة ما توصلت إليه بعنوان «منهج أرسطو: كيف يمكن للمعرفة القديمة أن تغيّر حياتك؟»[١].

وهذا التناول التجديدي للفلسفة أعاد للفلسفة موقعها الحقيقي تاريخيًا، حيث كانت تقف ندًا مقابلًا وخصمًا منافسًا للأديان في رؤيتها للعالم، وفي طرائق الكمال الإنساني ومعنىٰ الحياة والعيش السعيد[٢]، فكما أن الأديان تسعىٰ إلىٰ تحقيق الخلاص لأتباعها، والفوز بالنجاة والسعادة الأبدية في الحياة الأخروية، وهذا هو مقصدها الأسمىٰ؛ فإن الفلسفة تقدّم لأتباعها أسلوبًا للعيش الطيب، وخلاصًا دنيويًا بديلًا:

> *«إذا كانت الأديان تصف نفسها بأنها (عقائد الخلاص) بواسطة الآخر وبعون الله، فإننا قد نستطيع وصف كبريات الفلسفات بأنها (عقائد الخلاص) بواسطة الذات، ودون عون من الله»*[٣].

وكذلك فإن الفلسفات الكبرىٰ كلها -بلا استثناء- تناقش -صراحة أو ضمنًا- مسألة التغلب علىٰ المخاوف الإنسانية الأساسية، ولاسيما المتعلقة بالموت والتناهي الإنساني[٤]، وتسعىٰ جاهدةً «للإجابة[٥] علىٰ السؤال الكبير

---

(١) إديث هول، منهج أرسطو: كيف يمكن للمعرفة القديمة أن تغيّر حياتك، ص٣٦-٣٧، ترجمة محمد الجندي، نشر دار التنوير، ط١ ٢٠٢١م.

(٢) لوك فيري، تعلم الحياة، ص٢٢.

(٣) المصدر السابق، ص٢٦.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص١٩، ١٥-١٧.

(٥) علينا أن نلحظ هنا أن الفلسفة -وفقًا لتصوّر فيري علىٰ الأقل- وخلافًا لرأي سائد مخادع؛ هي «فن إيجاد الأجوبة أكثر منها فن إثارة الأسئلة». لوك فيري، تعلم الحياة، ص٤٠.

المتعلق بمعنىٰ الحياة بالنسبة للكائن البشري الفاني»[(١)].

وهذا يفسّر الاهتمام الفلسفي القديم بالموت، بل إن الموت -كما يقول شوبنهاور- هو بحق العبقرية الملهمة في الفلسفة، وقد عرّف سقراط الفلسفة أنها «الاستعداد للموت»، وذهب أفلاطون إلىٰ القول إن الفلسفة قد تكون الملاذ الوحيد للموت[(٢)]، «ولولا الخوف من الموت لما كانت أبدًا فلسفة ولا دين، فهما يتقاسمان المشروع نفسه، وهو التغلب علىٰ الحيرة الميتافيزيقية»[(٣)]، ويؤكد ذلك الفيلسوف الألماني أوسفالد شبينغلر (ت١٩٣٦م) بقوله: «جميع الأديان والأبحاث العلمية والفنون والفلسفة انطلقت من رعب الإنسان من الموت»[(٤)].

ولذلك تستحضر الفلسفة الرواقية الموت بإلحاح[(٥)]؛ بغية دفع الوعي إلىٰ التخلّي عن الرغبات المفرطة، والأفكار الرديئة، وكان للرأي الأفلاطوني بشأن دور الفلسفة في «إدارة العلاقة» مع الموت، تأثير كبير علىٰ الفكر الغربي، فحتىٰ أعداء أفلاطون أخذوا برأيه في هذا الموضوع، وتتفق التصورات الفلسفية كلها علىٰ فضيلة تأمل الموت وآثاره الإيجابية في وعي الفرد، وهذه الفضيلة تدور حول تحصل الصفاء، والاستبصار، والشفافية، ووضوح الفكر، وبعد النظر، وقد استمرت هذه الفكرة بعد ظهور المسيحية، وطوال التاريخ الغربي اللاحق؛ وعبّر عنها عدة مفكرين طوال العصور، كميشيل مونتين (ت١٥٩٢م) الذي كتب مقالًا شهيرًا بعنوان «في أن الفلسفة تعلّم كيف تموت»، وكان من آخر الفلاسفة

---

(١) انظر: د. عبدالوهاب شعلان، لوك فيري في كتابه (De L'amour, une phiLosophie pour Le xxi siècLe)، مجلة أبوليوس، ص١٣٠، العدد ٤، ٢٠١٦م.

(٢) حنا أرنت، حياة العقل، ج١ ص١٠٩. مع ملاحظة رداءة الترجمة.

(٣) لوك فيري، تعلم الحياة، ص٢٧١-٢٧٢، بتصرف.

(٤) أوسفالد شبينغلر، تدهور الحضارة الغربية، ج١ ص٣١١، ترجمة أحمد الشيباني، نشر دار مكتبة الحياة، د ت.

(٥) فتجد مثلًا عند ماركوس أوريليوس (ت١٨٠م) -أحد أشهر الرموز الرواقية- حضورًا كثيفًا للموت في «تأملاته»، انظر مثلًا: ماركوس أوريليوس، التأملات، ص٥٧، ٧٢، ٨٢، ٨٤، ٨٥، ٨٧، ١٨٦، ٢٥٢، ترجمة عادل مصطفىٰ، ط١ ٢٠١٠م.

استحضارًا للموت في فلسفته الألماني مارتن هايدغر[1] (ت١٩٧٦م)، الذي يرىٰ أن «الوجود الأصيل هو استباق مستبصر للموت بصفاء وسكينة»[2].



(٤)

سبقت الإشارة إلىٰ ملامح فردانية تحقيق الذات التي تهيمن علىٰ المشهد الثقافي والاجتماعي المعاصر، وقد انعكست هذه الملامح في النزعات الدينية أو «الروحانية» الجديدة، والتي تتناغم مع ترسّخ العلمنة في بنية الثقافة الغربية المعاصرة، يعبّر عن ذلك تشارلز تايلور بقوله: «لقد انتقلنا من حقبة كانت فيها الحياة الدينية أكثر تجسيدًا، حيث يمكن أن يتجلىٰ حضور المقدس في طقوس، أو يمكن أن نراه، أو نحس به، أو نلمسه، أو نتوجّه إليه بالحج، إلىٰ حياة دينية أكثر باطنية، حيث الاتصال بالله يفترض أساسًا القبول بتأويلاتنا المتنازع عليها، كتلك المتعلقة بالأساس الديني لهويتنا السياسية، أو بالله باعتباره المرجع والمصدر الأخلاقي الذي تنهض عليه حياتنا الأخلاقية»[3].

ويمكن وصف نمط التدين المعاصر -إجمالًا- أنه تديّن شخصي يغلب عليه الطابع التسوّقي و«التحرري» من الإطارات المؤسسية، فهو بلا انتماء لجهة ذات سلطة أو كيان اعتباري[4]، كما أنه يتمحور علىٰ حرية الخيار الفردي، وأولوية

---

(١) للمزيد حول الموت في فلسفة هايدغر، انظر: محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، ص١٠٠-١٠٣، نشر الشبكة العربية للأبحاث، ط١ ٢٠٠٨م.

(٢) انظر: بيير هادو، الفلسفة طريقة حياة، ص١٤٥-١٤٦.

(٣) تشارلز تايلور، عصر علماني، ص٧٨٢-٧٨٣.

(٤) برايان ترنر، ماكس فيبر حول الإسلام والكونفوشية - النظرية الكانطية في العلمنة، ضمن: بيتر كلارك (محرر)، مصدر سابق، ج١ ص١٥١.

الاحتياجات الذاتية النفسية، ويلفّق أفكاره ومعتقداته من رموز وعقائد وتعاليم تنتمي إلىٰ تقاليد دينية وروحانية متعددة[١]، ويولي عناية خاصة للجوانب التجريبية في الدين، والجوانب المتصلة بإدارة الذات، والفاعلية الشخصية، والنجاح الحياتي[٢].

وهذا النمط من التدين المعاصر يمثّل انتقالًا «عن (الدين) بوصفه شيئًا راسخًا في العبادة المنظّمة، والمعتقدات المنهجية في مؤسسةٍ ما، إلىٰ (روحانية) ذاتية الصنع خارج البنىٰ الرسمية، تقوم علىٰ التجربة[٣]، وليس لها مذهب، ولا تطالب بأي ترابط فلسفي؛ **فالانشغال المعاصر للتدين تحوّل من «كيف أمتثل؟» إلىٰ «كيف أختار؟»**»[٤].

ومن ثمّ فإن ازدياد معدلات التعبير عن عدم اعتناق دين -كما تظهر في استطلاعات الرأي- لا ترتبط إلا بشكل طفيف بارتفاع نسبة اعتناق الإلحاد فعليًا، وإنما ترتبط -بشدة- بالنزعة المتصاعدة لنبذ التقاليد الدينية المؤسسية، والروابط الدينية والأخلاقية العامة، والترويج لروحانية دنيوية مصمّمة طبقًا للتعاليم الفردانية

---

(١) فيليب بورتييه، شارل تايلور وسوسيولوجيا العلمنة، ضمن: سيلفي توسيغ (محرر)، مصدر سابق، ص٧٦.

(٢) ويد روف، الأجيال والدين، ضمن: بيتر كلارك (محرر)، مصدر سابق، ج٢ ص٩٤١، باختصار وتصرف.

(٣) علىٰ الصعيد النظري طرح كثير من المفكرين الغربيين الدين بوصفه «تجربة دينية داخلية» أساسًا، ومن أبرزهم الفيلسوف اللاهوتي الألماني فريديك شلايماخر (ت١٨٣٤م)، وعالم النفس الأمريكي الأبرز وليام جيمس (ت١٩١٠م)، واللاهوتي الألماني رودولف أوتو (ت١٩٣٧م)، والمختص الكندي بالأديان ولفريد سميث (ت٢٠٠٠م)، وهو طرح متأثر بالأفكار البروتستانتية.
انظر: ريتشارد كينغ، الأديان المتوهمة في الهند، ضمن: م.درسلر وأ.مانداير (تحرير)، العلمانية وصناعة الدين، ص٦١-٦٣، ترجمة حسن احجيج، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٧م.

(٤) بواسطة: أولي ريس وليندا وودهد، سوسيولوجيا الانفعال الديني، ص٢٤٤، ترجمة ربيع وهبة، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٨م. بتصرف.

التي تقول للفرد في نهاية المطاف: «اصنع دينك الخاص»[1].

ويشرح راينر فونك المزاج النفسي للإنسان المعاصر تجاه التدين موضحًا النفور المعاصر من الأديان التقليدية، حيث إن الفرد بات ينظر إلىٰ

«الأديان المؤسساتية بوصفها أنساق عبودية وربط، ولهذا فهو يحاول التخلّص من كل عبودية وأوامر وانتظارات، واستغلال بعض جوانب الدين بشكل متقطّع (شعائر الولادة، مراسم الزواج، طقوس الدفن) من أجل الإخراج الذاتي لـ[طقوس العبور]، مع أن التدين لا يقوم إلا بدور ثانوي بالنسبة له؛ لا لأنه لا ديني؛ *بل لأنه* ***يريد أن يكون خالق تدينه وروحانياته، وله حاجة واضحة لإلحاق عالمه اليومي والضروري والذات الشخصية إلىٰ واقع أعلىٰ وروحانية ذاتية. وهو يريد القيام بتجارب والتمتّع باللحظة والعيش في الآن والهنا، وتجاوز حدود الفضاء والزمن عن طريق تمارين وممارسات دينية وروحية»***[2].

---

(١) انظر:

Claude Fischer, Make-your-own religion, (December 22, : 2011)

https://bLogs.berkeley.edu2011/12/22/make-your-own-religion/

ولهذا السبب تتسم هذه الروحانيات المعاصرة -أطروحات العصر الجديد أنموذجًا- بالهشاشة والضعف بسبب الذاتوية المفرطة، فمصدرية الذات النرجسية لا تساعد علىٰ إقامة بناء اجتماعي بديل، وإطار ثقافي متماسك، «لأنه لا يمكن لأي دين أن يتحدىٰ الوضع الراهن إلا إذا كان يحتوي علىٰ مرجعية معتمدة أكبر من الفرد» تدفعه إلىٰ التضحية، وتوحّد المنتمين خلف غاية محددة، والواقع أن أتباع هذه التوجهات الروحانية لا تجمعهم قيم أو معتقدات مشتركة، سوىٰ بعض المبادئ التجريدية الباهتة مثل «لا يمتلك أي شخص الحق في أن يقول لشخص آخر ما عليه أن يفعله».

انظر: ستيف بروس، روحانية العصر الجديد بديلًا عن العلمنة - بطلان الديانة الفردية، ص٢٠١-٢٠٤، ترجمة رامي طوقان، مجلة الاستغراب، عدد٢، ديسمبر ٢٠١٦م.

(٢) راينر فونك، مصدر سابق، ص٩٢-٩٤.

والروحانية -التي تحتفي بها أنماط التدين المعاصرة- مفهوم لا يخلو من غموض والتباس، وهو -في أوسع معانيه- ينطبق علىٰ تشكيلة واسعة من المعتقدات والمشاعر والممارسات؛ المرتبطة بالروح في مقابل المادة[1]، وأقرب التصورات تحديدًا بشأن الروحانيات هي تلك التي تربطها بالحياة نفسها، أي توضح جوهر الروحانيات من خلال فهم طبيعة انعكاس الشعور الخاص المسمىٰ «روحاني» علىٰ حياة الفرد نفسه؛ ومن هذا المنطلق يصف بعض الباحثين الروحانية أنها: «القوة أو الطاقة أو الحيوية التي تدعم وجودنا . . . إنها الحياة التي يولد بها: سمات أساسية فينا، وقدرات، وطاقات، وإمكانيات، وبمجرد المرور بتجربة الروحانية، فهي تتدفق عبر حياتنا، لتشفي وتمكّن وتلهم الإبداع والحكمة، وتغيّر سوء الحال إلىٰ رفاهية، وتمكننا من أن نصبح (أحياء) حقيقة»[2].

ويمكن القول أن «الروحانيات» هي المعاني والوجدانيات التي تملأ باطن الإنسان بالطمأنينة والسكينة والرضا، وتعوّضه عن ما يفقد، وتلبّي حاجته الداخلية إلىٰ التعالي علىٰ شؤون الحياة الظاهرة ومادياتها المجردة.

ومع ذلك فالإيغال النظري ومحاولات القبض علىٰ المعنىٰ الجوهري للروحانية -أو حتىٰ ما يسمىٰ بـ «التجربة الدينية» نفسها- تفضىٰ بالناظر إلىٰ مواضع تنبهم فيه الدلالات، وتضعف فيها الإشارات اللغوية، مهما قيل إنها تدور حول الشعور الهائل بالجمال والجلال، والدهشة والإجلال[3]، أو غيرها من

---

(١) انظر: إيفا هامبرغ، الروحانية خارج زمام الكنيسة، ضمن: بيتر كلارك (محرر)، مصدر سابق، ج٢ ص١١٢٠.

(٢) بول هيلاس، روحانيات الحياة، ضمن: بيتر كلارك (محرر)، مصدر سابق، ج٢ ص١١٤٠.

(٣) كما يذكر أبرز المنظّرين في وصف التجربة الدينية ظاهراتيًا: رودولف أوتو، فكرة القدسي، نشر دار المعارف الحكمية، ط١ ٢٠١٠م. ولتحليل أوسع لسياق هذه الأطروحة راجع: جان غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ج٢ ص٩٣ وما بعدها، ترجمة عز العرب بناني، نشر دار الكتاب =

التعبيرات، بل في هذا الباب أمور غزيرة لا سبيل لدرْكها باللغة المعتادة، وليس من سبيل إليها إلا بالإشارة والذوق والوجْد الخاص[1].

ومن أبرز أنماط هذا التدين الجديد الشائع الصيغة الروحانية كما تبدو في مفهوم الشيلية (Sheilaism)، وهذا المفهوم اشتقه عالم الاجتماع الأمريكي البارز روبرت بيلا (ت٢٠١٣م) وزملاؤه -في كتابهم المهم (عادات القلب) المنشور عام ١٩٨٥م- من حديث أجراه مع ممرضة شابة تدعىٰ شيلا لارسون، وهي تصف نفسها أنها تؤمن بالإله، وترفض «التعصّب» الديني، ولا تزور الكنيسة، وتعتمد علىٰ «صوت ضميرها الداخلي»، وتقول أن الأهم هو «أن تحب نفسك، وأن تكون لطيفًا معها، وأن تعتني بمن تحب»، وأن هذا هو جوهر الدين[2]، وربما

= الجديد، ط١ ٢٠٢٠م. وقد حاول الفيلسوف النفساني وليم جيمس (ت١٩١٠م) تقريب «التجربة الدينية» بوصفها «**حالة عقلية يعرفها المتدينون دون سواهم؛ فيها تزاح الرغبة في توكيد أنفسنا وفي التماسك، ليحّل محلها استعداد لأن نغلق أفواهنا وأن نكون كلا شيء في قلب فيضانات الله وأعاصيره، وحينما نصل لهذه الحالة يصير ما كنا نفزع منه أشد الفزع هو مأوىٰ سلامتنا، وتغدو ساعة موتنا المعنوي هي ساعة ميلادنا الروحي. لقد انقضىٰ وقت التوتر الروحي، وحان وقت السكينة السعيدة، وقت التنفس الهادئ والعميق، وقت الحاضر الأزلي**». وليم جيمس، مصدر سابق، ص٩٤-٩٥.

(١) وهذا المعنىٰ ذائع منتشر في كتابات أهل العلم والتصوف وأرباب السلوك، يقول ابن القيم مثلًا: «من كان بالله سبحانه وأسمائه وصفاته أعرف، وفيه أرغب، وله أحب، وإليه أقرب؛ وجد من هذه الحلاوة في قلبه ما لا يمكن التعبير عنه، ولا يعرف إلا بالذوق والوجد». إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، ص٩٤٧، نشر عالم الفوائد، ط١ ١٤٣٢هـ. وهذا ما يؤكده وليام جيمس نفسه الذي نقلت عنه في الحاشية السابقة، حيث يقول مبينًا فرادة «التجربة الدينية»: «ثمة شيء في الحياة عندما يشعر الإنسان بوجوده يبدو أنه يتحدّىٰ كل المصادر الممكنة للتعبير اللغوي». بواسطة: رالف بيري، أفكار وشخصية وليام جيمس، ص٤٣٣، ترجمة محمد العريان، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٣م.

(٢) انظر: بول هيلاس، روحانيات الحياة، ضمن: بيتر كلارك (محرر)، مصدر سابق، ج٢ ص١١٦١. و: مادة (Sheilaism) علىٰ ويكيبيديا.

أن هذه الصيغة من صيغ التدين هي الأكثر شيوعًا في الثقافة الغربية المعاصرة بأشكال وتنويعات متعددة.

وهنا نلحظ الإشارة إلىٰ الاعتماد علىٰ الصوت الداخلي «الضمير» مصدرًا وموجّهًا أخلاقيًا وبوصلةً للمعنىٰ، وهذا يذكرنا بالأفكار التأسيسية لنموذج «الأصالة» الفرداني كما اتضحت في الفصول الماضية؛ فالأفكار الروحانية المتداولة في العقود الأخيرة تتضمن

> «*الاعتقاد بأنه يمكن للإنسان أن يجد* ***في أعمق طبقات ذاته نواة مقدسة****، وأصيلة، وحقيقية، لم تلوثها الثقافة، ولا التاريخ، ولا المجتمع؛ نواة تغذي تقويم ما هو جيد وحقيقي وهادف، ولا يمكن القيام بهذا التقويم بالاعتماد علىٰ السلطات الخارجية، والخبراء الخارجيين، بل بإنصات الإنسان إلىٰ* ***صوته الداخلي***»[1].

والمفهوم «الشيلي» للتدين يشبه -من بعض النواحي- مفهوم «دين الحد الأدنىٰ»، وهو مفهوم اقترحه الناقد الروسي ميخائيل إبشتاين (و١٩٥٠م) أثناء تحليله للحالة الدينية في روسيا المعاصرة فيما بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وهو يعبّر عن منزلة روحية يعيشها الفرد في الدائرة المباشرة للأسرة والأصدقاء، وليس في الكنائس[2]، تتسم بضآلة المضمون العقائدي، وانعدام الأشكال التنظيمية الكنسية أو المذهبية، مع الانصراف عن اعتماد أي نص ديني، وتكريس قداسة الحبّ، والأخوة، ورعاية العلاقات الشخصية والعائلية التي تشكّل بؤرة الحياة الدينية[3].

---

(١) بواسطة: كيري ميتشيل، سياسة الروحانية - لبرلة تعريف الدين، ضمن: م.درسلر وأ.مانداير (تحرير)، مصدر سابق، ص٢٠٩.

(٢) انظر: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص٧٥٧-٧٥٨.

(٣) للتوسع انظر: =

وهذا التركيز علىٰ الاختيار الفردي و«الضمير الشخصي»؛ أفضيا إلىٰ انتقال الموقف من الدين «-وبصورة متزايدة- من الالتزام إلىٰ الاستهلاك الديني»[(١)]، وإلىٰ تحوّل المعتقدات والأفكار الروحية إلىٰ قائمة خيارات متاحة للتجربة والاكتشاف، لا عقائد جوهرية مطلقة؛ ذات دلالة دائمة وآثار غيبية، ويؤكد عالم الاجتماع توماس لوكمان (ت٢٠١٦م) الطبيعة «التسوقية» لأنماط التدين الجديد بقوله:

> *«لم يعد للأكوان المقدسة في المجتمعات الصناعية الحديثة تراتبية إلزامية مقدّسة، ولم تعد تتجلّىٰ بوصفها كيانًا محوريًا كليًا متسقًا، فتشكيلة التمثيلات الدينية ليست مستوعَبة من قبل العملاء المرتقبين بالإجمال، كما أن الزبون «المستقلّ» يختار -بدلًا من ذلك- موضوعات دينية من التشكيلة المتوافرة، ويبنيها ضمن نظام مؤقت -إلىٰ حدٍ ما- من «الدلالة المطلقة»»*[(٢)].

وتوصيف طبيعة المواقف الفردية المعاصرة من الدين بكونها «استهلاكية» أو ذات طابع تسوّقي؛ شائع في حقل دراسات علم اجتماع الدين، حيث يوصف الواقع الديني المعاصر بالسوق، ويوصف سلوك الأفراد بالسلوك الاستهلاكي الشائع في الثقافات الرأسمالية، «فمستهلكو الدين . . . يتعاملون مع السوق الدينية -تدريجيًا- كأنها قائمة طعام في الكافتيريا»[(٣)].

= Mikhail Epstein, Minimal Religion: in the book: Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture (with Alexander Genis and Slobodanka Vladiv-Glover, in the series Studies in Slavic Literature, Culture, and Society, voL3). New York, Oxford: Berghahn Books, 1999), pp163-171.

(١) بواسطة: أولي ريس وليندا وودهد، مصدر سابق، ص٢٤٤.

(٢) بواسطة: المصدر السابق، ص٢٤٤.

(٣) بواسطة: المصدر السابق، ص٢٤٤.

وارتكاز أنماط التدين المعاصرة علىٰ «التجربة» الروحانية بدلًا من العقائد الصلبة والطقوس والشعائر المنظّمة ينسجم مع التيار الثقافي السائد الآن، الذي يرىٰ أن «للجميع الحق في تطوير صورته الخاصة في الحياة، تأسيسًا علىٰ شعوره بما هو مهم أو ذو قيمة»[1]، أي مفهوم فردانية تحقيق الذات، وهو كذلك يعدّ طريقة مفيدة لمواجهة السيولة المفرطة لتعددية العقائد الدينية، وانعدام الوثوقية، وانهيار الأسس اليقينية للتدين التقليدي، بسبب شيوع النسبوية الذاتية، وبتأثير من ما يسميه بيتر برغر (ت٢٠١٧م) «تعددية عوالم العيش الحياتية»[2]؛ حيث إن يقينية المعتقد الدينية وصلابته تترسّخان بقوة الإيمان الاجتماعي التوافقي، أما في واقع اليوم فـ «أفضل توصيف لوضعنا -كما يقول برغر- هو أنه «سوق» من وجهات

---

(١) نيكولاي ونزل، ما بعد الحداثة والدين، ضمن: بيتر كلارك (محرر)، مصدر سابق، ج١ ص٢٧٦.

(٢) في كتابهم «العقل المشرّد» المنشور عام ١٩٧٤م يرىٰ بيتر بيرغر ورفاقه أن من جوانب التحديث التي ولّدت الشعور بـ «التشرّد النفسي» ما يمكن تسميته بـ «تعددية عوالم العيش الحياتية»، ففي مجتمعات ما قبل الحداثة يعتنق غالبية الناس مجموعة من المعتقدات والتقاليد المشتركة والمتقاربة -إلىٰ حدٍّ ما-؛ الأمر الذي يسهّل التعارف بين الناس، كما يعزز هذا التقارب العقائدي والثقافي من ترسيخ المعتقدات والتقاليد في النفوس، ومع تفكك تماسك الفضاء الاجتماعي بتأثيرات شيوع الأفكار الحداثية، وتعمق العلمنة والفردانية والتحرر الليبرالي، وزيادة عدد السكان، وتطور أنظمة الاتصال والمواصلات داخل المجتمع وخارجه مع المجتمعات الأخرىٰ؛ تشظّت هذه المعتقدات وتذرَّرت تلك التقاليد، وبدأ الأفراد يدركون أن معتقداتهم غير معترف بها علىٰ نطاق واسع، وتسبب ذلك في انتشار الشكوك وفقدان اليقين، وتقليص المساحة التي يعبّر فيها عن هذه المعتقدات؛ حيث لم تعد تحظىٰ بتوافق جماعي، ومن ثمّ انقسمت حياة الفرد إلىٰ حياة خاصة وأخرىٰ عامة، وانحصر التعبير والنشاطات المتعلقة بالمعتقد في الفضاء الخاص، وهذا التحوّل الحداثي والفصل بين المجالين العام والخاص؛ يزيد من عزل الفرد عن المجتمع، ويعمّق من الشعور بـ «التشرّد النفسي».

انظر: مراجعة جاريت ويلسون لكتاب:

Peter Berger, Brigitte Berger, and Hansfried Kellner, The Homeless Mind: Modernization and Consciousness, (Vintage Books, New York, 1974).

علىٰ الرابط: https://www.garretwilson.com/books/reviews/homeless-mind

النظر تجاه العالم تتنافس آنيًا مع بعضها البعض، وفي وضع كهذا يصعب الحفاظ علىٰ أي يقين يتجاوز الضروريات التجريبية المحسوسة المباشرة»[1]، ففرض مشروعية التعددية والحرية الدينية والتسامح علىٰ المستوىٰ القانوني، ومديح «الاعتدال» المسيحي، الذي يعني رفض التعصب، أي -بمعنىٰ ما- إقرار حرية التشكيك والنقد وإثارة الجدل والشبهات ضد المعتقدات، وإلزام والتزام الكل بأحقية الجميع في الأخذ بأي اعتقاد، وتكريس «التعايش الديني»؛ كل ذلك أسهم بقوة في فقدان الاعتقاد الديني نفسه لليقين، لأن هذا «التسامح» و«الاعتدال» المسيحي ينطوي في جوهره علىٰ «لا مبالاة دينية»، والوقائع التاريخية المستفيضة تدل علىٰ أن «التعايش السلمي بين فرق دينية مختلفة . . . ضعف يصيب الولاء المطلق للدين»، لأن الاعتقاد المطلق يمنع إقرار المساواة في الحقيقة والوجود، ولأن «الانحلال» في البنىٰ المؤسسة للاعتقاد الديني ينعكس علىٰ الواقع المجتمعي؛ أشار بعض الباحثين في علم النفس الاجتماعي إلىٰ أن «الاعتدال والحرية الفكرية يشكّلان -عادةً- مقدمة للانحلال الاجتماعي»[2] للأسباب المذكورة آنفًا.

ولأجل هذه الحالة المتراخية عقائديًا يكون الارتكاز إلىٰ التجربة الذاتية أجدىٰ وأشدّ صلابة؛ فبدلًا من إيراد الحجج، ولتعذّر البرهنة اليقينية في تصحيح الاعتقاد؛ يكتفي الفرد المعاصر بالاستناد إلىٰ التجربة الروحية الشخصية، التي تخفف أزمة اليقين العمومي، وتمنحه نوعًا من الاطمئنان الوثوقي، وتمنع الآخرين من إثارة الشكوك والشبه؛ لأن «التجربة الشخصية لا نقاش فيها»[3].

---

(١) بواسطة: ستيف بروس، مصدر سابق، ص١٩٤.

(٢) انظر: نديم البيطار، الأيديولوجية الانقلابية، ص٤٣١.

(٣) روبرت وثنو، التلاقي المعاصر بين الفن والدين، ضمن: بيتر كلارك (محرر)، مصدر سابق، ج١ ص٥٥٠.

وفقدان البنية اليقينية في العلاقة -مع الوجود عمومًا والمعتقد الديني خصوصًا-؛ تسهّل علىٰ الأفراد التنقل بين الأديان -أو داخلها-، لأن **توجّه الفرد إلىٰ «الدين» لم يكن باعثه التسليم والالتزام الإيماني، وتطّلب النجاة الأخروية؛ بل البحث عن معنىٰ للحياة، والتمتّع بلذّة الرضا الوجداني المطْمئِن، فالتجربة الروحانية في التديّن المعاصر أكثر أهمية من المعتقد**(١)**، والمركز في الروحانية المعاصرة هو «الأنا وتجاربها»، وليس المؤسسة الدينية (كما هي الحال في المسيحية)، أو الإله وشرائعه**، فالإله -في خيال الفرد- ليس متعاليًا أو آخر، بل هو محايث ودنيوي، «فالله في الداخل»(٢)، وهنا نرىٰ تمثلًا جذريًا للرؤية الأوغسطينية، بعد قطعها عن سياقها، وإدماجها في نظام الفردانية الحلولية.

وخلافًا للأديان التقليدية لا تنطوي الروحانية المعاصرة علىٰ امتياز التعالي أو السمو الغيبي، الذي يتحدد في أن الأديان تحيل إلىٰ شيء أو واقع أكثر حقيقية من الواقع اليومي، واقع شامل وكثيف يقع خلف الصورة المادية للزمن المادي، ابتداء من الوجود الإلهي والصلة به بالدعاء والصلاة، والتعويل علىٰ عونه وكرمه، ووصولًا إلىٰ الوعود الربانية في الزمان الآخر، في حين أن الروحانيات المعاصرة لا تحتوي علىٰ هذا النوع من «التعالي» الغيبي؛ لأن تعويلها الأساس، ومرجعيتها النهائية؛ دنيوية محضة، محصورة في المحيط الزماني والمكاني المنظور(٣).

وتعتمد الطرائق الروحانية المعاصرة لبلوغ «التجربة الروحانية» علىٰ جملة نشاطات تأملية وعملية، مثل الريكي، واليوغا، والتايتشي، والطب التجانسي، والعلاج بالروائح (Aromatherapy)(٤)، وبعض أشكال العلاج النفسي، وجملة من «منتجات» الطب البديل كعلم المنعكسات (Reflexology)؛ حيث تساعد هذه

---

(١) نيكولاي ونزل، ما بعد الحداثة والدين، ضمن: بيتر كلارك (محرر)، مصدر سابق، ج١ ص٢٧٣-٢٧٥.

(٢) كارل دوبلير، معنىٰ العلمانية ومجالها، ضمن: بيتر كلارك (محرر)، مصدر سابق، ج٢ ص٩١١.

(٣) المصدر السابق، ج٢ ص٩١٥.

(٤) انظر: ستيف بروس، مصدر سابق، ص١٩٧-١٩٩.

النشاطات وغيرها المشاركين فيها علىٰ «تحقيق التواصل مع ما هم عليه طبيعيًا ككائنات روحانية»[١].

وفي العموم لا تمانع أنماط التدين المعاصر من استثمار بعض الجوانب من المسيحية أو غيرها من الأديان، فبعض المنشورات التي تتضمن أدلة إجرائية لطقوس «روحانية» مقترحة تشير صراحةً إلىٰ صيغتين من صيغ هذه الروحانية، إحداهما موجهة إلىٰ المؤمنين، والأخرىٰ إلىٰ غير المؤمنين، وقد مرّ بي مؤخرًا منشور كتبته فتاة عربية تقدم نفسها كناشطة في مجال «الشفاء والكشف الروحي والاستبصار»، وهو يتضمن برنامجًا مقترحًا للشفاء الروحي، وفيه الإشارة إلىٰ قراءة سورة الفاتحة وآية الكرسي، وبعض الطقوس الأخرىٰ، وفي آخر البرنامج تشير إلىٰ أنه بإمكان اللادينيين استخدام البرنامج نفسه بعد استبعاد قراءة السور المذكورة.

بيد أن هناك أطروحات أخرىٰ تلتزم بالإلحاد، وتجاهر بالعداء للأديان، وتنسب إليها معظم شرور العالم، وفي الوقت نفسه تحاول اقتباس مضمون «روحاني» نقي، وخالي من شوائب المعتقدات «الدوغمائية»[٢]؛ ففي عام ٢٠٠٦م

---

(١) بول هيلاس، روحانيات الحياة، ضمن: بيتر كلارك (محرر)، مصدر سابق، ج٢ ص١١٤٠.
ومما يلحق بالروحانية، الأفكار والتيارات الباطنية التي ترتبط بها بعض الممارسات والسلوكيات الشائعة، كالاهتمام بالأبراج، وبطاقات التاروت، والعرافة والتنجيم.
انظر: كينت غرانهولم، سوسيولوجيا الباطنية الغربية، ضمن: بيتر كلارك (محرر)، مصدر سابق، ج٢ ص١١٩٥.

(٢) وتنطوي محاولة اختراع روحانيات خارج الإطار الديني علىٰ دعوىٰ مغلوطة هي إمكان الفصل بين الدين بوصفه منظومة «طقوس»، والروحانيات الداخلية. والحق أن الروحانيات الجالبة للطمأنينة والسكينة والشعور بالامتلاء والثراء الباطني الممتد والثابت لا تُتحصّل إلا بفعل الشعائر والعبادات الظاهرة مع تحقيق مقاصدها الباطنة، فالروحانيات ثمار تلك التعبدات، لأنها لا تنشأ في فراغ، كما أن قيام المعاني القلبية الفاضلة يقوّي أثر العبادات الظاهرة في النفس، ويطبع الروح بطابع السمو والعلو.
انظر: طه عبدالرحمن، بؤس الدهرانية - النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ص١٤٠-١٤٦، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٤م. =

نشر الفيلسوف الفرنسي الملحد اندريه كونت سبونفيل كتابًا بعنوان (روح الإلحاد - مقدمة لروحانيات بلا إله)، وفي يوليو من عام ٢٠١١م ألقىٰ الكاتب البريطاني المعروف آلان دي بوتون كلمة شهيرة في منصة تيد (TED) عن ما يسميه (الإلحاد ٢,٠)، وغايته الترويج لنسخة محدّثة من الأيديولوجيا الإلحادية تحاول تفادي «الضياع الروحي» وفقدان المعنىٰ، بـ «سرقة» بعض المضامين الدينية، كالتوجيه والمواساة والأخلاقيات، وطريقة الوعي بالزمن، وكذلك الطقوس أو الشعائر التي تمزج الفكرة والمعتقد بسلوك محدد وحركة جسدية معينة تربط الروح بالجسد. وقد طوّر بوتون هذه الأفكار ونشرها في كتابه «الدين للملحدين: دليل غير المؤمنين لأغراض الدين» عام ٢٠١٢م.

وفي عام ٢٠١٤م نشر الملحد الأمريكي المعروف سام هاريس كتابًا بعنوان (الصحوة - دليل في الروحانية بلا أديان)، يقول في مقدمته إنه يحاول «استنباط حقائق نفسية هامة» من تحت ركام الأباطيل في الأديان[1]، لكن من غير تزييف

= وانظر بحثًا نفيسًا لأبي حامد الغزالي يذكر فيه الطريق إلىٰ تحصيل أثر التعبدات الظاهرة في تزكية النفس؛ في: إحياء علوم الدين، ج٥ ص٢١٠-٢١٤، نشر دار المنهاج، ط٢ ١٤٣٤هـ.

والواقع أن «اختزال الدين في الروحانيات أسوأ من اختزاله في العباديات، إذ حصر الدين في الشعور الإيماني الباطن أشد تضييقًا علىٰ الوجود الإنساني من حصره في السلوك التعبدي الظاهر؛ فالظاهر أمر مرئي يتحقق به انوجاد الإنسان [أي وجوده في العالم المرئي ببدنه وروحه] وإبصاره، في حين أن الباطن أمر غيبي يتحقق به تواجده [أي وجوده في العالم المرئي بروحه]، واستبصاره؛ ولا يمكن حصول التواجد والاستبصار إلا بحصول الانوجاد والإبصار» طه عبدالرحمن، روح الدين - من ضيق العلمانية إلىٰ سعة الائتمانية، ص٢٠٦، نشر المركز الثقافي العربي، ط٢ ٢٠١٢م.

وسبب هذ الاختزال جهل هؤلاء الملاحدة واللادينيين بحقيقة الروحانيات؛ «لأن معرفة الروحيات الوجودية توجب الإيمان بالدين الحق، كما توجب الدخول في مجاهدة النفس علىٰ أصوله المنزلة، فهي معرفة نابعة من تجربة وجدانية حيّة، وهؤلاء لا يؤمنون بوجود هذا الدين الحق، ولذا هم لم يحصّلوا معرفتهم بالروحيات إلا بطريق ذهني مجرد». طه عبدالرحمن، بؤس الدهرانية، ص١٤٧.

(١) سام هاريس، الصحوة - دليل في الروحانية بلا أديان، ص٤، ترجمة خلود غروفز. (نسخة إلكترونية).

علمي، فهو يرفض إضفاء الطابع العلمي المزيّف علىٰ التجارب الروحية كما هو الحال في أطروحات «العصر الجديد»[1]، ولإيجاد البديل عن الأديان المنظمة، لا بد من البحث في «الطيف الواسع للتجارب البشري بشكل خال من أي عقيدة»[2].

والفكرة الأساسية في الروحانية الملحدة التي يبشّر بها هاريس تدور حول الوعي بالأنا والتأمل، وتقديم بعض التقنيات لتطوير طرائق لهذا الوعي تسمح له بـ «السمو فوق حدود الذات»، التي استفادها من تجاربه الطويلة مع الرهبان والمعلمين البوذيين، وتجارب اليوغا، وبرامج العزلة والصمت الطويل لأيام وأشهر[3].

تقوم «الروحانية» كما يصفها علىٰ إدراك أن «الإحساس التقليدي بالذات ما هو إلا وهم»[4]، وأن مصدر التعاسة البشرية يكمن في ربط الأفكار بالأنا، والنظر إليها علىٰ أنه نحن من يفكر بها، «بدلًا عن النظر إليها علىٰ أنها مظاهر عابرة في الوعي»، أي أنه لا وجود لنفس، لا وجود لـ «أنا»، لأن الأنا نفسها نتاج للفكر، ووجودها يحجب إدراك «الطبيعة اللاذاتية للوعي»، وهو أمر يصعب إدراكه، لكن تمكن ملاحظته بسهولة، فإن «ما تسميه (أنا) هو ذاته شعور ينشأ من بين محتويات الوعي، والوعي يسبق هذا الشعور وشاهد عليه، ومن ثمّ هو خالٍ منه»[5]، «فالهدف الأعمق للحياة الروحانية هو التحرر من وهم النفس أو الذات»[6].

---

(١) كما يفعل بعض رموزها البارزين كديباك شوبرا، وغيره. للتوسع انظر: هيفاء الرشيد، حركة العصر الجديد - مفهومها ونشأتها وتطبيقاتها، نشر مركز التأصيل، ط١ ١٤٣٥هـ.

(٢) سام هاريس، مصدر سابق، ص٧.

(٣) المصدر السابق، ص١١.

(٤) المصدر السابق، ص٦٣.

(٥) المصدر السابق، ص٧٧-٧٩.

(٦) المصدر السابق، ص٩٥.

وخلاصة هذه الروحانية تقرير أن السعادة والتعاسة هي حالات وأحداث ذهنية تنبثق عن الوعي، الذي هو «بمثابة النور الذي نعرف من خلاله معالم الذهن والجسد»، والهدف أن «نعيش تجربة الوعي» نفسها التي تقودنا إلىٰ السمو علىٰ وهم استقلالية النفس وثبات الأنا، لنتنعم بحالة تشبه تلك التي وصفها الإنجليزي دوغلاس هاردينغ (ت٢٠٠٧م) -وهو فيلسوف روحاني روّج أفكاره تيار العصر الجديد- في كتاب يحمل عنوانًا غريبًا «أن تكون بلا رأس»، بقوله:

> *«توقفت عن التفكير، حالة من الهدوء العجيب، وانتابتني حالة من التراخي أو الخدر . . . لم يعد هناك ماضٍ أو مستقبل، نسيت من كنت، وما كنت، واسمي، وانسانيتي، وحيوانيتي، وكل شيء يمكن أن يوصف بأنه لي، وكأنني ولدتُ في تلك اللحظة، جديدًا وبلا عقل، وبريئًا من كل الذكريات. **لم يكن هناك سوىٰ اللحظة الحالية**، تلك اللحظة الحالية وما كان متاحًا لي بوضوح فيها»*[1].

يعتقد هاريس أن تقريب هذا النوع من التجارب وكأن الفرد يخوضها بلا رأس عمل عبقري، وهو يرىٰ أن عبارات هاردينغ تعد وصفًا واضحًا للأساس الروحاني الذي يصبو إلىٰ الوصول إليه، بعد تحرير الوعي من الثنائيات والأوهام[2].

---

(١) المصدر السابق، ص١١١.

(٢) انظر: المصدر السابق، ١١٢.

(٥)

أدىٰ التمزّق الروحي والانشقاقات النفسية -التي أخذت تداهم الفرد الحداثي منذ أن خسر علاقته الوثيقة بالاعتقاد والإيمان-؛ إلىٰ ميله نحو تعويض هذه الخسارة من موارده الخاصة، «فأمام استحالة الوصول إلىٰ الله، استسلم الناس لوحدة لا متناهية، ورجعوا إلىٰ ذواتهم، وكان عليهم استخراج ما أضاعوه في أنفسهم، والنضال في مقابل عدم اليقين الذي تولّد من اكتشاف اليقين الدنيوي»[(١)]، فالغياب المؤلم للمعنىٰ، والمجد، وموت آمال الخلود والكمال، يدفع الفرد إلىٰ مسارات معنىٰ جديدة، «فلم يعد الإنسان الحديث يستطيع العثور علىٰ بطولته في الحياة اليومية، كما فعل البشر في المجتمعات التقليدية، عبر قيامهم بواجباتهم اليومية في تربية الأطفال، والعمل، والعبادة، فأضحىٰ بحاجة إلىٰ ثورات[(٢)] وحروب مستمرة؛ نتيجة خسوف البعد المقدس، فلما خلع فكرة الروح والإله ارتدّ -بيأس- إلىٰ موارده الخاصة، إلىٰ نفسه، ومن حوله»[(٣)].

---

(١) أولريش بيك، مجتمع المخاطرة، ص٢١٣-٢١٤. بتصرف كبير.

(٢) يشير كاتب فرنسي -في ملاحظة شهيرة ومعبّرة- عن خلو مصحة سالبيتريير للأمراض العقلية من المرضىٰ أيام الثورة الفرنسية، والسبب كما يقول بيكر «أن كل العصابيين وجدوا دراما جاهزة من الفعل المتسامي، والهوية البطولية»، أي أن القيمة والمعنىٰ التي أنتجها الفعل الثوري تسبب في مداواة الأزمات النفسانية أو التغلب عليها.

انظر: إرنست بيكر، مصدر سابق، ص١٩٦. و«بيتي سالبيتريير» مشفىٰ شهير في باريس، يتبع لجامعة السوربون أنشأ عام ١٦٥٦م، ولا يزال قائمًا حتىٰ اليوم.

(٣) إرنست بيكر، مصدر سابق، ص١٩٦-١٩٧. بتصرف.

وعندما لم يعد المجتمع يمدّ الفرد **«بالتوجيه الأخلاقي والنفسي الملائم؛ وجد الفرد نفسه مجبرًا علىٰ البحث -بعمق- داخل ذاته ليكتشف قاعدة جديدة للتكامل والتوجّه؛ وهذه الحاجة هي التي دعت لإيجاد التحليل النفسي»**[(١)]؛ وهو ما مهّد الطريق نحو وعي مكثف بالذات، وغوص أعمق في دواخلها، حتىٰ وُصف إنسان القرن العشرين بـ «الإنسان السيكولوجي»، لكثافة انشغاله النفسي (السيكولوجي)، بعد أن أصبح الفرد معزولًا عن البنىٰ العقائدية الجمعية، وأصبح معنىٰ حياته، ونمط اختياراته الفكرية والسلوكية؛ يتقرر ذاتيًا، وعليه «تسويغ نفسه من داخل نفسه»[(٢)]، ولذلك فإن

> *«أعظم إسهامات علم النفس الحديث منذ فرويد هي مساعدة الفرد علىٰ اكتشاف وحدة جديدة بداخله،* ***وتلبية حاجة الإنسان الحديث لإيجاد معناه داخل نفسه»***[(٣)].

وقد كانت الحياة الباطنية للإنسان تعتبر منطقة للروح، وارتبطت في نظر التقاليد الدينية بالإيمان والمعتقد، فآلام الباطن تنسب إلىٰ الشرّ والشيطان والخطيئة، وتدريجيًا تطور حقل العلوم النفسية منذ أواخر القرن التاسع عشر، وبدأ النفسانيون بإخضاع الحياة الداخلية للملاحظة والبحث والدراسة، ورفضوا التفسيرات الكنسية، وكتبوا أطروحات تفسيرية سببية معلمنة للظواهر الداخلية، كما اقترحوا نماذج علاجية «علمية» للاختلالات النفسية المتنوعة، ونسبوا الاضطرابات إلىٰ السياق الاجتماعي[(٤)]، أو نوع العلاقة بالوالدين، وأحداث مرحلة الطفولة، كما هو حال التحليل النفسي الفرويدي بنسخه المتعددة، وكانوا

---

(١) رولو ماي، إشكالية الإنسان وعلم النفس، ص٩٦، ترجمة أسامة القفاش، نشر مكتبة دار الكلمة، ط١ ٢٠٠٦م.

(٢) إرنست بيكر، مصدر سابق، ص١٩٦-١٩٧.

(3) Rollo May, psychology and the human dilemma, (W.W.Norton Company, New York, 1979), p. 90.

(٤) انظر: إرنست بيكر، مصدر سابق، ص١٩٧.

يعتقدون أن الحل يكمن في الكشف عن الآليات النفسية المنتجة للاضطراب والاختلال الداخلي، وأن إدراك هذه الآليات وإخضاعها للتحليل الواعي كاف للعلاج أو للتعافي واستعادة الاتزان الداخلي.

وهذه الأطروحات لاقت رواجًا منذ العقود الأولىٰ من القرن العشرين، لاسيما مع الحركة التي قادها المحلل النفسي الأشهر سيجموند فرويد (ت١٩٣٩م)، التي كانت تهدف إلىٰ أن تكون دينًا علمانيًا جديدًا؛ حيث أولع بها

> *«مثقفو المدن [الأوروبية] من الطبقة الوسطىٰ، الذين يرغبون بعمق أن يكونوا في خدمة مثال، وزعيم حركة، لكنهم محرومين من أي مثال، ومن أي قناعة دينية، سياسية أو فلسفية . . . **كان دينهم هو حركة التحليل النفسي . . . [كانوا يبحثون] عن معنىٰ للحياة**، وعن فكرة يضحون في سبيلها، وعن تفسير للحياة لا يتطلّب إيمانًا ولا تضحيةً، ويشبع حاجتهم لأن يكونوا جزءًا من حركة. هذه الحاجات جميعًا لبتها حركة التحليل النفسي . . . فقد وجدوا في التحليل النفسي كل شيء: عقيدة، طقوس، زعيم، تراتبية، إحساس بامتلاك الحقيقة»*[1].

تكمن الجاذبية الأساس في التحليل النفسي في كونه يوفّر «إشباعًا بديلًا للتطلعات الإنسانية العميقة التي تبحث عن معنىٰ الحياة»، بادّعاء إمكان الوصول إلىٰ الحقيقة بعد تجاوز «الالتواءات والإسقاطات التي تحول بين الواقع وبين أنفسنا؛ وهو بذلك بات بديلًا عن الدين»[2].

وفي ظل هذا السياق تضخّمت مكانة المحلل النفسي، وأضحىٰ مرشدًا روحيًا؛ «فمع خسوف الإيمان بالرب يحتاج الإنسان الحديث إلىٰ آخر يلجأ إليه،

---

(١) إيريك فروم، مهمة فرويد - تحليل لشخصيته وتأثيره، ص١٠٥-١٠٦، ١١١، ترجمة طلال عتريسي، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات، ط١ ١٤٣٢هـ.

(٢) المصدر السابق، ص١١١.

وكان علىٰ المعالج أن يحلّ محله»[١]، وبات الكثير من الناس -في الطبقات الوسطىٰ والعليا- يعتادون علىٰ زيارة عيادات التحليل النفسي التي تكاثرت بداية من تلك الحقبة، حتىٰ كان من الطبيعي أن يكون لكل فرد «محلله النفسي، وكان قسط من الوقت ينقضي علىٰ أريكة الطبيب، كما كان حال الناس الذين تعودوا الذهاب إلىٰ الكنيسة، أو المعبد»[٢].

وإذا توغلنا قليلًا في البنية النظرية للتحليل النفسي، واستعرنا منظور المحللة النفسية جوليا كريستيفا (و١٩٤١م) التي ترىٰ أن التحليل النفسي يقدّم الإجابة علىٰ أزمات حداثة القرن الحادي والعشرين، وتتمحور الإجابة في نظرها في قدرته علىٰ «إعادة تكوين الحياة النفسية، ومعالجتها»، حيث يقف «الجهاز النفسي همزة وصل بين الجسد والمعنىٰ، كما يرىٰ فرويد»، وأزمة الحياة المعاصرة تتمثّل في إلغاء حياة الفرد النفسية، أو وضعها في مأزق؛ ويمكننا أن نلحظ ذلك بوضوح -علىٰ سبيل المثال- في شخصيات وأبطال المسلسلات الأمريكية المضطربة والمرتبكة نفسيًا؛ لأنها «غير قادرة علىٰ تمثّل الصراعات النفسية التي تعيشها، وتتألم منها، وأما استمتاعها الهيستيري بهذه الصراعات فهو اعتراف بالمشكلة الوجودية التي تعايشها، وبعدم قدرتها علىٰ أن تسبغ معنىً علىٰ الحياة النفسية».

وتفسّر كريستيفا الاهتمام المتصاعد بالأديان والروحانيات بكونه نتيجة لعجز الفرد عن «بلورة الذات بوصفها تحمل نفسًا فريدة»، والأزمة نفسها تظهر في

---

(١) إرنست بيكر، مصدر سابق، ص٢٠٠. بتصرف.

(٢) إيريك فروم، أزمة التحليل النفسي، ص٢٠.

ومن جهة أخرىٰ فإن حركة التحليل النفسي تندرج ضمن حراك عام يتجه نحو الذاتية والفردية كما وصفنا سابقًا، وهذا النمط من المعالجة النفسية الذي تكون فيها ذات المريض أو العميل هي مركز الاهتمام؛ ينسجم تمامًا مع ذلك الحراك، بل ذهب بعضهم إلىٰ أن جاذبية التحليل النفسي تعبّر عن «الانغماس في نوع من الترف النرجسي، وكما أن هناك من يبيع خدماته لإشباع الاحتياجات الجنسية للآخرين، فكذلك يوجد محللون يقومون بدور المستمع الطيب المتعاطف لإشباع الاحتياجات النرجسية للآخرين، ويحصلون علىٰ مبالغ كبيرة مقابل ذلك». ماريو جاكوبي، مصدر سابق، ص١٦، ٣٣.

الاضطرابات النفسية الشائعة الآن، ومعظمها يحيل -غالبًا- إلىٰ «ذوات نرجسية مجروحة، وشخصيات مزيفة، وأمراض نفسجسدية (Psychosomatic)»، تعود كلها لمسبب أساس؛ هو صعوبة التمثّل النفسي الذي «يعيق الحياة الحسية والجنسية والفكرية».

وربما أسهم في تصاعد هذه الأزمة صعوبة الحياة العائلية، وتباعد الأمهات عن أولادهن؛ بسبب تغوّل سوق العمل، وتراجع سلطة الأب[1]، ومن ثمّ فـ «البنىٰ الكلاسيكية التي كانت تتيح للذاتية فرصة التعبير عن نفسها غير موجودة»، وكذلك ساعدت علىٰ ذلك الأيديولوجيا الطبية ذات النزعة البيولوجية التي تبالغ في صرف الأدوية النفسية، لتصبح الأدوية نوعًا من المخدرات والمهدئات[2].

---

(١) يربط الفيلسوف الاجتماعي ماكس هوركهايمر (ت١٩٧٣م) بين ظهور النزعات الفاشية والنازية وتراجع سلطة الأب وتغيرات بنية الأسرة في ظل الثقافة الرأسمالية الاحتكارية، «فتضافر الحب المعقلن من طرف الأم والضعف المشروط اجتماعيًا من طرف الأب يترك أنا الطفل مكشوفًا أمام المجتمع وهشًّا إزاءه»؛ ومن ثمّ فإن الطفل يتطلّع إلىٰ «الآباء الفائقين»، وإلىٰ «كل ما هو قوي، وفاعل اجتماعيًا»، وكذلك يرىٰ تيودور أدورنو (ت١٩٦٩م) أن النزعة النرجسية في الذات المعاصرة -الناجمة عن تدهور نموذج العائلة التقليدية- أتاحت الفرصة لتطور الفاشية ونموها، التي تتحقق عبر صورة قوة الزعيم الطاغية، وتتجلىٰ النرجسية في أن «أتباع الزعيم يختبرون شخصه علىٰ أنه متماه معهم أشد التماهي، بحيث لا يعود ثمة مجال لأي رؤية أخرىٰ للعالم». آلن هاو، النظرية النقدية، ص١٤٥، ١٤٩، ترجمة ثائر ديب، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٠م، ويؤكد هذا الربط باحث آخر، ويقول: «قدّس الكثير من الشبان الألمان في سنوات الثلاثينيات القيادات النازية التي تضخّم (الفحولة) إلىٰ درجة كاريكاتورية، واخترع الأمريكيون رامبو بعد هزيمة فيتنام، وشباب الضواحي لديهم زعيم العصابة، والقائد المتطرّف . . . بقدر ما تنحط الصورة الاجتماعية للأبّ؛ بقدر ما يطالب الطفل بأخرىٰ، تكون أكبر وأقوىٰ وأجمل». بواسطة: جان جابار، الأنثوية وانحرافاتها، ضمن: البشير عصام (مترجم)، جناية النسوية، ص٢٩٤، نشر مركز دلائل، ط١ ١٤٤١هـ.

(٢) انظر: جوليا كريستيفا، أمراض النفس الجديدة، ص٤٥٣-٤٥٤، ضمن (القيم إلىٰ أين) بإشراف جيروم بندي، ترجمة زهيدة جبور وجان جبور، نشر المجمع التونسي، ط١ ٢٠٠٥م.

يقدّم التحليل النفسي إذن بديلًا روحيًا عن التصور الديني، فاكتشاف وتنظيم النفس والتساؤل عن حقيقتها الباطنة يفضي في المسيحية إلىٰ الوصول إلىٰ المطلق، حيث الأمل الديني بالخلود والاستقرار وملامسة أعتاب الأبدية، أما المطلق في التحليل النفسي فهو ذلك «الصوت المجهول للكلام الذي نخاطب به الآخر»، ليتخلّص المريض من صراعاته بواسطة الكلام، وليتمثّل اضطراباته بالتساؤل؛ و«ليعيد بناء نفسه ليس كقلعة حصينة ومغلقة، بل كسؤال دائم»، لذا يبدو التحليل النفسي في مواجهة الأمراض النفسية الجديدة (تعاطي المخدرات مثلًا) «كأنه فعل غفران»، وإن كانت المغفرة لا تحلّ المشكلة الوجودية، ولا تزيل الألم أو المتعة الناشئة عن تدمير الذات، وإنما تساعد علىٰ أن تتجاوز النفس ما لا يمكنها تمثّله بمنحه المعنىٰ، بالتساؤل والإصغاء الذي يمنحه المعالج النفسي؛ لاستعادة تمثّل الألم واللذة وصعوبة الوجود، و«البدء من جديد»، واكتشاف معنىٰ ذلك الألم وتحديده، وتقاسمه مع الآخرين.

و«يكشف التحليل النفسي عن التنازع الذي يقع في صميم كل إنسان، ومعه تنتفي كل إمكانية للوصول إلىٰ الوحدة، أو إلىٰ المطلق»، لأنه لا حلّ إلا عبر «التساؤل وإعادة النظر»، و«عند انتهاء التحليل يمكن للمريض الانفصال عن المطلق الذي يجسّده المحلل»، وكما أن «الإلحاد -كما يقول سارتر- عملية قاسية، وتتطلب البال الطويل» فكذلك التحليل النفسي، «إذ أن التحليل يميط اللثام عن الألم، وعن ما لا يمكن تمثله، **ويشكّل بحثًا مستمرًا عن معنىٰ هذا الشيء الذي لا يمكن تمثّله**، وهو لا يعطي أي أمل بالاستقرار، إلا أنه يعطي الأمل بطاقة خلاقة وثائرة»[1].

---

(١) المصدر السابق، ص٤٥٦-٤٥٨.

(٦)

يرتبط توسيع دلالة «الأديان» في مفهوم علم الاجتماع بحسب الإطار النظري الذي يختاره المنظّر -كما ذكرت في الهامش بداية هذا الفصل-، فعند النظر إلىٰ «الدين» من حيث وظائفه الاجتماعية، وتأثيراته الوجدانية، و«شعائره» الطقوسية، ورموزه الدلالية؛ سيكون من غير المستغرب إدراج بعض أشكال الرياضات المعاصرة ضمن مفهوم «الدين».

وقد شهدت عقود الستينيات والسبعينيات فما بعدها تعاظمًا لافتًا في قيمة الأنشطة الرياضية، واتساع نفوذها وتأثيرها، في الوقت نفسه الذي كانت تشهد فيه الأديان الغربية التقليدية انحسارًا نسبيًا، وتراخيًا ملحوظًا في الاهتمام، وهشاشة ظاهرة في الالتزام.

وفي منتصف التسعينيات لحظ إدواردو غاليانو (ت٢٠١٥م) السلوك «شبه الديني» الذي يسلكه مشجّع متعصّب لفريقه المفضّل، وكتب:

> *«مرة كل أسبوع يهرب المشجّع من بيته، ويهرع إلىٰ الاستاد [الرياضي]. ترفرف الرايات، تدوي الألعاب النارية والطبول، وتهطل أمطار من الشرائط وقصاصات الورق الملونة. المدينة تختفي، الروتين ينسىٰ، ولا يبقىٰ أي شيء سوىٰ المعبد. وفي هذا الحيز المقدّس تعرض الديانة ألوهيتها، وهي الوحيدة التي لا وجود لملحدين بين معتنقيها»*[1].

---

(١) إدواردو غاليانو، كرة القدم بين الشمس والظل، ص١٧، ترجمة صالح علماني، نشر دار طوىٰ، ط١ ٢٠١١م. بتصرف.

وهذا الانتباه للطابع «المقدّس» في الرياضة الحديثة لقي حضورًا في البحث الاجتماعي قبل ذلك بعقود، وتحديدًا في السبعينيات، فقد رأت إحدىٰ الدراسات الاجتماعية المنشورة في عام ١٩٧٢م أن «الرياضة انتزعت المكانة التي كانت تحتلها التعبيرات الدينية التقليدية»، وأصبحت «تعبيرًا طقوسيًا مسيطرًا في المجتمع»[(١)]، ورصدت دراسات أخرىٰ «التشابه بين التقاليد الدينية والرياضية، فكلاهما لديهم مبان خاصة للتجمّع والقيام بنشاطات معينة، وكلاهما لديهم إجراءات للتنفيذ، وكلاهما لديهم طقوس قبل وخلال وبعد الحدث، وكلاهما يستقطب الانتباه الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والإعلامي، وكلاهما لديه شخصيات بارزة ورموز كاريزمية، وكلاهما يعتمد علىٰ التكرار والانتظام (الصلاة/ الوحدات التدريبية)، والانفعال والتأثر بالرموز»[(٢)].

وقوة هذه التشابهات تهيئ هذه الرياضة لتكون -للمتعصب والمهووس علىٰ الأقل- دينًا بديلًا؛ لأنها «تتضمن ولاءات وعداوات قبليّة، وطقوسًا رمزية، وأساطير رائعة، ومعارك ملحميّة، وجمالًا حسيًا، وإشباعًا بدنيًا، وإشباعًا فكريًا، واستعراضات مهيبة، وإحساسًا عميقًا بالانتماء»[(٣)].

وهذه المضامين النفسية والروحية كلها، والتلهّف لتكريس الهوية والشعور بالبطولة، والانغمار في كيان هائل وعظيم؛ تمنح الفرد إطارًا حقيقًا للمعنىٰ، وكما يقول تيري إيجلتون «لولا هذه القيم لأصبحت حياة الكثيرين خاوية»[(٤)].

---

(١) انظر: أمين الخولي، الرياضة والمجتمع، ص١٤٧-١٤٨، نشر عالم المعرفة، ط١ ١٩٩٦م.

(٢) انظر: خالد الحشحوش، علم الاجتماع الرياضي، ص٩٩، نشر مكتبة المجتمع العربي، ط١ ٢٠١٣م.

(٣) تيري إيجلتون، معنىٰ الحياة، ص٣٣.

(٤) المصدر السابق، ص٣٣.

(٧)

هناك طرق عدة لتأمل التجليات «الدينية» في السوق الرأسمالية، وإحدىٰ هذه الطرق تظهر في بعض نماذج التسويق الأحدث، فالسيولة المفرطة في المجال الرمزي والديني أتاحت الفرصة لاستثمار آليات الجاذبية «الدينية»، ودمج الاستراتيجيات «التبشيرية»، واختلاق «مقدسات» في صورة علامة تجارية مسجّلة (Brand)، ففي عام ٢٠٠٢م نشر جيسبر كوند كتابه «دين الشركة»، وهو دليل إرشادي يتضمن اقتراحات لخطط وأساليب تساعد رواد الأعمال، ومدراء الموارد البشرية علىٰ «كيفية تحويل شركاتهم إلىٰ طوائف دينية، والهدف توحيد كل شيء في دِيْن الشركة».

ويقترح الكتاب لتحويل الشركة إلىٰ أن تكون «موضع عبادة»، أي قِبْلة دائمة للمستهلك «المؤمن» بها، والمخلص لها، اتباع ثلاثة مسارات رئيسية؛ «الأول بخلق شيء من الشغف الخيالي حول الشركة، وعلامتها التجارية المقدّسة، بما يفصلها عن أي واقع اجتماعي أو تاريخي أو سياسي، وبهذا تحيط (طائفة) بالشركة وبعلامتها التجارية»، والجانب الثاني يتمثل في «خلق الروابط» والعلاقات، باستخدام «أشكال حقيقية من التشارك لتوحيد جماعة المؤمنين» بالشركة، وهذا يشمل كل من الموظفين، والمستهلكين، وحتّىٰ المورّدين، وذلك عبر الفعاليات المختلفة، بالاحتفالات والتجمعات العارضة، وغيرها. والجانب الثالث بإنشاء شعار ومفهوم للشركة، محمّل بهالة وجدانية، بل «روحانية»[١].

---

(١) انظر: آلان دونو، نظام التفاهة، ص٣٣٩-٣٤٠، ترجمة مشاعل الهاجري، نشر دار سؤال، ط١ ٢٠٢٠م.

ولذلك تسعىٰ الشركات إلىٰ خلق الأفكار و«التبشير» بها، وصنع التوجهات الثقافية الجماهيرية، أو التماهي معها وتكريسها، وابتكار روابط حصرية معها؛ فشركة آديداس تسعىٰ إلىٰ أن «تحوّل الإنسان إلىٰ الأفضل»، وأبل تدعو «للتفكير بصورة مختلفة»، ولاكوست تقول لك «كن كما أنت»، وستاربكس تبيع «تجربة لا مجرد قهوة»، ونايكي تحفّزك إلىٰ تحقيق أحلامك "Just Do It"؛ فهذه الشركات الضخمة «لا تكتفي بأن تكون مواقع إنتاج؛ وإنما تود أن تصبح كنائس الغد؛ تعبّر عن القيم وتصنعها»[1].

لقد استغلّ رواد التسويق -في الوقت الحالي- نقاط ضعف الصيغة الجديدة للفردانية، المتمثلة في التوق للمعنىٰ والانتماء، وعيش عوالم وروابط اجتماعية أو رمزية مشتركة؛ وسعوا إلىٰ تصميم عوالم حياة للمنتجات المراد تسويقها؛ «فبدلًا عن مجرد إنتاج البضائع وتقديم الخدمات، أصبحوا ينتجون ويبيعون أنماط حياة (Life Style) وعوالم حياة وتجربة»، بهدف تمكين مجموعات معينة من الشعور بالانتماء إلىٰ مجموعة ما من المجموعات»، وتأكيد ارتباط الفرد الشديد بالمنتج، بخلق شبكات تابعة للمنتج، واستثمار ما يشبه الطقوس الدينية في ذلك، وإضفاء طابع «القدسية» علىٰ المنتج، باتخاذ وسائل -دينية كما رأينا- من قبيل «المحافظة علىٰ واقع غير يومي بممارسات وشعائر، وحركات وصياغات يُعترف بها من طرف الجميع، وخصوصيات التعرّف علىٰ من يستهلك بضاعة ما ورموزه، وتصميم عالم افتراضي للمستهلكين، وإعطاء صورة معينة وخاصة لمستهلكي منتج ما.

وخاصيات التقديس والطقوس هي التي تمكّن من منح الفرد الشعور بالهوية والانتماء إلىٰ هذا العالم»، أي عالم المنتج أو السلعة المراد تسويقها، «فالعمل التسويقي لا يقتصر علىٰ ربط الزبون بالسلعة، بل ربطه بالواقع المنتج من خلالها، وبالعالم الخيالي المخصص لها، وربطه بشعار المصنِّع ورموزه، وكل الخصائص

---

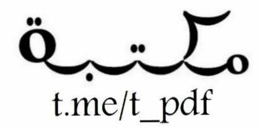
(١) باسكال بروكنر، مصدر سابق، ص١٧٤، ٢١٠-٢١١.

التي توحي به، فلم يعد الهدف هو بيع سلعة وحيدة لأكبر عدد من المستهلكين، بل بيع أكبر عدد من السلع لمستهلك واحد»[1].

❁ ❁ ❁

من المتوقّع أن يشعر القارئ المؤمن بالنفور من الابتذال الذي يسود التعامل مع العقائد الدينية، والشعائر المقدسة، ومصطلحاتها ومفاهيمها في حقول الإنسانيات المعاصرة، بيد أن هذا التناول التدنيسي لمسائل الألوهية والتعالي ليس غريبًا علىٰ الثقافة الغربية المتأثرة بالأسطوريات (الميثولوجيا) اليونانية، التي تلطّخت في حكاياتها الذوات المقدسة بالمدنّسات، وهُزمت فيها الآلهة المزعومة وانتهكت كرامتها[2].

والمقصود من هذا الفصل تقرير أن الاحتياج الفطري العميق إلىٰ التألّه قاد المجتمعات الحداثية إلىٰ ابتكار أشكال كثيرة من المقدسات والأديان، وهي -من حيث الجملة- إما مقدسات جماعية تهدف إلىٰ الإبقاء علىٰ التماسك الاجتماعي ووحدة الانتماء والهدف، وإما مقدسات فردية غرضها تحصيل الإثراء الروحي، وتحقيق الشعور بالامتلاء الوجداني، وأن هذه المقدسات جميعًا -الجماعية والفردية- تمثل مظهرًا رئيسيًا لمحاولات الإنسان الحداثي ابتكار معنىٰ للحياة، يصلح أن يكون بديلًا عن الرؤىٰ التي تطرحها الأديان.



(١) راينر فونك، مصدر سابق، ص٤٧-٤٩. باختصار وتصرف.

(٢) انظر: طه عبدالرحمن، روح الدين، ص١٩٥.

الفصل السادس

المشاعر والرومانسيات المعاصرة

«لماذا يصّر العاشق علىٰ ضرورة أن تستمر هذه العلاقة مدىٰ الحياة؟ لأن الحياة ألم، ومتعة الحبّ تخدير، من سيرغب أن يفيق في منتصف عملية جراحية؟»[1]

(تشيزاري بافيزي ت١٩٥٠م)

«الحبّ الغرامي بطبيعته يستدعي [التألّه]؛ فمن بين جميع المحبات هو -في ذروته- أكثرها تألّهًا؛ ومن ثمّ أكثرها عرضةً للمطالبة بعبادته، وهو من تلقاء ذاته يميل لأن يحوّل «حالة الوقوع في الحبّ» إلىٰ نوعٍ من الديانة»[2]

(كليف ستيبلز لويس ت١٩٦٣م)

«أصبح الحب الرومانسي أعظم مغذٍّ للنفس الغربية؛ ففي ثقافتنا حلّ هذا الحب محلّ الدين؛ باعتباره الميدان الذي يبحث فيه الرجال والنساء عن المعنىٰ، والسمو، والكمال، والنشوة»[3]

(المحلل النفسي روبرت جونسون ت٢٠١٨م)

---

(١) تشيزاري بافيزي، مصدر سابق، ص١٣٣.

(٢) سي. إس. لويس، المحبات الأربع، ص١٥٢-١٥٣، ترجمة سعيد باز، نشر دار أوفير، ط٣ ٢٠١٧م.

(٣) بواسطة:

Esther Perel, The State of Affairs: Rethinking Infidelity, (HarperCollins publishers, 2017), p40.

هذا الفصل يستكمل أطروحة الفصل السابق، وهو يركز علىٰ مقدس آخر تضخّمت قيمته الوجودية، وآثاره الروحية في المخيّلة الحداثية المعاصرة، هو الحبّ والعلاقات الحميميّة، ولتجلية هذه الموضوع أطرح أولًا (١) توضيحات نظرية عديدة حول موقع المشاعر والأحاسيس والوجدانيات من اهتمامات الذات المعاصرة، ومسببات البحث عن الأحاسيس الانفعالية، ثم أفحص إحدىٰ تجليات هذا البحث في المجال الديني، فأتناول (٢) الدين كتجربة شعورية وعاطفية. وأنتقل بعد ذلك إلىٰ بيان (٣) موقع الحبّ في النموذج الثقافي المهيمن، وعلاقته بأزمة المعنىٰ، وألمح إلىٰ ظروف نشأة (٤) زواج الحبّ، والبنية الاجتماعية والثقافية التي تكونّت ضمنها شروط العلاقات العاطفية الجديدة، وتوابعها كعواطف الأمومة والأبوة. ثم أشير أخيرًا إلىٰ (٥) أزمات علاقات الحبّ ومصادرها وآثارها علىٰ الذات والهوية والمعنىٰ.

(١)

في أوائل الستينيات طوّر مارفن زوكرمان وزملاؤه في جامعة ديلاوير مقياس تصنيف سلوكي سمي بـ «سلوك البحث عن الإحساس»، وعرّفوا هذا السلوك أنه «البحث عن أحاسيس وتجارب متنوعة وجديدة وقوية، والرغبة في تحمّل مخاطر جسدية واجتماعية وقانونية ومالية للحصول عليها»، ويتركز هذا النمط من السلوك في أربع سمات أساسية: «البحث عن الإثارة والمغامرة، والبحث عن التجربة، وتقليل الردع، وسرعة التأثر بالملل»[١].

والواقع أن هذا التوصيف النظري لسلوك خاص يصلح أن يكون وصفًا عامًا لظاهرة شديدة الذيوع في الزمن المعاصر، الذي تكتظ ثقافته بالاحتفاء بمشاعر الفرد، والرغبة العارمة في استفزاز أحاسيس الذات وإشباعها، والتلذّذ بإثارتها وتكثيفها؛ بالرياضات المثيرة، وبالحبّ، وبالتأمل والإبداع الفني، وبالمغامرات السياحية، وبالمخدرات، وبالكحول، وبالقمار، وبغير ذلك، فالثقافة المهيمنة «تؤلّه الكثافة»، وتحثّ الأفراد علىٰ تحصيل «الكثافة» الشعورية، فقد تحدّد المعنىٰ الوجودي للفرد الآن في «احتدام كل الوظائف الحيوية لديه»، بل يرىٰ بعض الباحثين أن تثبيت «الكثافة» الداخلية كقيمة وجودية عليا «ربما يمثّل عمق الحداثة»، وأهم «فكرة حديثة»[٢].

---

(١) انظر: أنتوني فاينشتاين، صحفيون تحت النار - الأخطار النفسية لتغطية الحرب، ص٩٨، ترجمة فؤاد عبدالمطلب، نشر دار جداول، ط١ ٢٠١٥م.

(٢) انظر: تريستان غارسيا، الحياة المكثفة - هوس الإنسان المعاصر، ص٩، ١٥، ٢٠، ٣٥، ترجمة صلاح بن عياد، نشر دار أدب، ط١ ١٤٤٢هـ. ويرىٰ غارسيا أن هذه الحالة من تطلّب الشعور والإثارة المزمنة كانت في السابق حكرًا علىٰ الملوك الكسالىٰ والمترفين. انظر: المصدر نفسه، ص٩-١٠.

ويتبدّىٰ الولع المعاصر بالمشاعر المتدفّقة في مظاهر كثيرة، أشرت آنفًا إلىٰ بعضها، وأضيف إليها الأفلام والمسلسلات، فهي موقع رئيسي لإنتاج المشاعر واستهلاكها، حتىٰ أصبح من المكرور الترويج لفيلم أو مسلسل بعبارة «مفعم بالمشاعر»، ولذا تحرص مراكز الإنتاج السينمائي علىٰ التكثيف العاطفي في السيناريوهات، والتنقل المؤثر بين مشاعر الخوف والرعب، والحب والكراهية، والعنف والغضب[١].

وكذلك نجد هذا الاهتمام المشاعري في الرياضات المعاصرة، التي تتسم بالمخاطرة، والمغامرة، كرياضات ركوب الأمواج، والطيران الشراعي، والمناطيد، والغوص الحرّ، وما يقارب ذلك من الهوس بالسفر حول العالم؛ بهدف استخراج أقصىٰ ما يمكن من الأحاسيس، وما يرافقه من التجارب الخطرة كمغامرات المناطق القطبية أو تسلق الجبال[٢]. ويظهر أيضًا في الحركات العرفانية الحديثة، مثل حركة العصر الجديد، التي سبقت الإشارة إليها، وفي الفنون أيضًا؛ فقد أصبحت إثارة الانفعال الآن إزاء العمل الفني أهم من «خلق الإعجاب» المتعقّل[٣]، كما يلحظ اهتمام شركات الدعاية ومؤسسات التسويق بتطوير أساليب منهجية لربط المنتجات الاستهلاكية بالمشاعر والأحاسيس[٤].

ويعتمد الفرد المعاصر علىٰ ثلاث تقنيات أساسية محاولًا من خلالها تحقيق استدامة -ولو جزئية- للشعور المكثّف والحادّ بالتجربة الحياتية، التقنية **الأولىٰ**: التنويع الدائم للأنشطة والعلاقات، **والثانية**: التسريع والتزايد أو التصعيد المستمر لذلك الشعور المكثّف نفسه، وهذا ما يفسّر تفاقم استخدامات العقاقير والأعشاب المخدرة، وبعض الظواهر الشاذة في العلاقات الحميمية.

---

(١) انظر: ميشيل لكروا، مصدر سابق، ص١٧.

(٢) ميشيل لكروا، مصدر سابق، ص١١١.

(٣) انظر: المصدر السابق، ١٣٣-١٣٢.

(٤) انظر: راينر فونك، مصدر سابق، ص٥٢.

ومع استمرارية التنويع وتزايد الكثافة المتصاعد يصل الفرد إلىٰ سقف لا يمكنه اختراقه، ويقف مرعوبًا من هجوم الرتابة، وهنا تأتي التقنية **الثالثة** التي تتمثل في: محاولة استعادة «التجربة الأولىٰ»؛ تجربة أول حبّ وأول قبلة، أو أول رحلة سياحية، أو أول تجربة غوص حرّ . . .الخ؛ التي يفترض أنها كانت تتضمن شعورًا كثيفًا إلىٰ الحدّ الأقصىٰ؛ لتنقذ هذه المحاولة ما يمكن إنقاذه، وتعيد للفرد نوعًا من الكثافة التي يكافح دومًا لاستبقائها[١].

تعيد الفيلسوفة حنة أرنت (ت١٩٧٥م) جذور ازدهار الحميمية الوجدانية إلىٰ تأثير التشكلات المبكرة لميلاد المدينة - الدولة في الفكر السياسي اليوناني، التي قامت أساسًا علىٰ «تحطيم كل التجمعات المنظمة التي تقوم علىٰ القرابة»[٢]، وإلىٰ تطورات التمايز بين المجال العام والمجال الخاص في التاريخ الأوروبي، فقد كان المجال الخاص يقابل المجال العام (السياسي)، حيث يأتي شأن البيت الخاص -عند اليونانيين- في مرتبة أقل من مسائل الشأن العمومي، فمن لا يملك إلا حياة خاصة فهو مثل العبد، ولا يمكنه المشاركة في المجال العام، لأنه محروم من الملكات العالية والأكثر إنسانية التي تؤهله لذلك، ثم ظهر تمايز أوضح في نهاية العصر الروماني القديم لمجال حميمي، وأصبح هذا المجال بفضل تطور الفردانية الحديثة يحظىٰ بأهمية كبيرة، وهو يقابل -ليس المجال السياسي العام فقط بل- المجال الاجتماعي.

ويعدّ جان جاك روسو «أول منظّر للحميمية»، بنقده الحاد للمجتمع، وتعامله من المجال الاجتماعي والمجال الحميمي بوصفهما «نمطين ذاتيين من أنماط الوجود»، «فليست حميمية القلب مثل البيت العائلي الخاص، لأنه ليس لـ[الحميمية] مكان ملموس وموضوعي في العالم»، تقول حنة أرنت: «في ثورة القلب هذه؛ ولد الفرد الحديث وصراعاته الدائمة، وعدم قدرته علىٰ العيش داخل

---

(١) انظر لما سبق: تريستان غارسيا، مصدر سابق، ص١٧٧-١٩٥.

(٢) حنا آرنت، الوضع البشري، ص٤٥.

المجتمع مثل العيش خارجه، ومزاجه المتقلّب، والذاتية الجذرية لحياته العاطفية»[1].

منذ البدايات -كما اتضح سابقًا- كان النموذج المعرفي الحداثي يتأسس علىٰ العودة إلىٰ الذات، والبناء علىٰ نتائج رحلة العودة، للانطلاق إلىٰ العالم الخارجي، ومن هنا يمكن فهم التحوّل المعاصر للاهتمام بإحساس الفرد وعواطفه الذاتية من الناحية النظرية بعدّه انتقالًا في الوعي الذاتي من منظور الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر إذن أنا موجود»، الذي يتناول -كما سبق أيضًا- التأمل الذاتي من وجهة نظر إدراكية، ويهدف إلىٰ تحقيق سلسلة من التعقّلات الموجهة للوصول إلىٰ يقين فلسفي تتأسس عليه معرفة الحقيقة، لينتقل هذا التحقّق من البحث عن تأسيس عقلاني إلىٰ البحث عن آثار الانفعالات والأحاسيس، ليصبح الكوجيتو المعاصر «أنا أحسّ إذن أنا موجود»[2].

وقد تطورت المعتقدات الليبرالية داخل الحركة الاجتماعية والثقافية للمجتمعات الأوروبية والأمريكية في القرن العشرين، فبعد التخلص من الأنظمة والسلطات الديكتاتورية، وترسيخ الحريات العامة، بات الاهتمام الآن منصبًا علىٰ «الحصول علىٰ الحق في التعبير عن الحالات العاطفية»[3].

وهذا السعي إلىٰ «تحرير» وإطلاق المشاعر ينتظم في عملية تتم علىٰ ثلاث مراحل:

الأولىٰ: علىٰ الصعيد الاجتماعي، وذلك بالتحرر من الإكراهات الاجتماعية المفروضة علىٰ المشاعر، فقد أثقل التراث الأوروبي الوسيط -تحديدًا- كاهل الفرد بقيود ثقيلة من قواعد الآداب والإتيكيت في اللقاءات والمناسبات العامة، التي كانت تنص علىٰ كبح الانفعالات، وإخفاء المشاعر،

---

(١) انظر لما سبق: المصدر السابق، ص٥٩-٦٠.

(٢) انظر: ميشيل لكروا، مصدر سابق، ص٣٩-٤٠.

(٣) المصدر السابق، ص٥٠.

ومع التغيرات الكثيرة إلا أن القاعدة العامة في العلاقات المهنية والاجتماعية لا تزال تدفع الفرد إلىٰ الظهور بمظهر الهادئ اللطيف المحبوب ونحوها من السمات الأنثويّة فهي المفضّلة في عالم اليوم[1]. يضاف إلىٰ هذا أن بعض المشاعر لا تزال تتعرض للكبح والكبت، كشعور الحزن، والغضب، لأنهما شعوران مدمّران ويفسدان العلاقات، ولا يناسبان الواقع الرأسمالي الذي يتجه فيه الاقتصاد للاهتمام بقطاع الخدمات، وتكثر فيه اللقاءات المباشرة وجهًا لوجه.

المرحلة الثانية: لا يكفي محو الإكراهات الاجتماعية، والضغوط الخارجية، بل لا بد من العمل علىٰ الذات، والجسد، عبر عدة أنشطة ومهارات ومعارف يرجع معظمها إلىٰ تقنيات تطوير الشخصية، وأساليب وتدريبات الصحة والرشاقة، مثل تمارين التموضع البدني والاسترخاء لاكتشاف المحيط الجسدي، وتمارين التنفّس، واليوغا، التي ينصح أن تكون «بوعي»، والعلاج الغرائزي الذي يدعو للاتصال الشمّي مع المأكولات. ومن أمثلة ذلك الواقعية الدورات التي يقدمها مركز دوركهايم -وهو من أكبر مراكز تطوير الشخصية في فرنسا- وتشمل تدريبات من قبيل: اكتشاف الماء في مسبح دافئ، واللعب بالطين، وعجن الصلصال، والرسم بالأصابع، وهذه الدورات تعطي أهمية كبيرة لأنشطة يسيرة كاللمس والشمّ المجرد.

المرحلة الثالثة: بعض أنواع العلاجات النفسية، فمن مسلّمات ثقافة المشاعر المعاصرة أن العذابات النفسية لا تأتي من الأحاسيس التي نعبّر عنها، بل تنبع من الجهود التي نبذلها لكبتها، وأن الكبت لا يلغي المشاعر، بل يحولها إلىٰ اللاوعي، واللاوعي هو ببساطة «مجموعة المشاعر التي نمتنع عن التعبير عنها فنعجز فيما بعد عن الإحساس بها»، وتقوم العديد من المقترحات العلاجية علىٰ تحرير الطاقة الشعورية من هذا الكبت، واستعادة الإحساس الأصلي بالمشاعر.

---

(١) انظر: جان جابار، الأنثوية وانحرافاتها، ضمن: البشير عصام (مترجم)، مصدر سابق، ص٤٧-٥٥.

وهذه المناهج أو التقنيات العلاجية تنقسم -عمومًا- قسمين، الأول: معالجات شفهية، تعتمد علىٰ «ترميم القدرة الشعورية بفضل نشاط التعبير الشفوي، الذي يقوم المريض خلاله بالسرد، وبتحليل أحاسيسه، واستحضار ماضيه». والثاني: معالجات غير شفهية، تعتمد علىٰ ممارسة أنشطة وفعاليات بدنية معينة، لا تركّز علىٰ التعليق علىٰ المشاعر أو تحليلها، بل تهدف إلىٰ تعميق الإحساس بها بشدّة، والإطلاق الفجّ للشعور، بالصراخ والحركة والدراما النفسية والتمرينات الصوتية، فيجتمع -مثلًا- الذين يخضعون لهذا النوع من العلاج مع المعالج في قبو مغلق بإحكام وكاتم للصوت، ويحضرون عصيًا يضربون بها أدوات معينة بهيجان وصخب، والمعالج يصرخ فيهم: «بالغ في احساسك»، «ضخّم ما تشعر به»، ويبلغهم بأن يعتبروا هذه الأدوات فردًا يكرهونه، ليفرغوا كل ما بداخلهم من أحقاد وكراهية ورغبات الانتقام في التكسير والتحطيم، وهكذا «لم تعد المشاعر مرضًا يجب علاجه، بل المرض هو منعها من الظهور، فالمشاعر هي -في حد ذاتها- هدف، لكونها تعكس هوية الفرد العميقة»[(١)].

ومما يضيف إلىٰ زخم الاهتمام المعاصر بالأحاسيس الشعورية التطورات العلمية في علوم النفس والسلوك ودراسات المخ والأعصاب، فمنذ السبعينيات بدأت تتكاثر الدراسات التي ترىٰ أن المشاعر مكون أساس لهوية الإنسان، وجزء من جوهر طبيعته، بدلًا من عدّها مجرد تفاعلات حيوية أو دعامات أو مساعِدات تكيفيّة فحسب، كما تقررها العلوم النفسية والبيولوجية الكلاسيكية.

وفي مجالات الأعصاب تبرز أطروحة عالم الأعصاب أنطونيو داماسيو القائلة بأن المشاعر تلعب دورًا أساسيًا في صياغة القرارات العقلانية، وعمليات الاستدلال واتخاذ القرار، وقد استخلص داماسيو هذه النتيجة من «دراسة لعدة أفراد كانوا عقلانيين كليًا بالطريقة التي أداروا بها حياتهم، إلىٰ أن فقدوا -نتيجة تلف عصبي في مواقع محددة من أدمغتهم- فئة معينة من العواطف؛

---

(١) انظر لما سبق: ميشيل لكروا، مصدر سابق، ص٥٠-٦٨.

وفقدوا من ثمّ -في تطور مواز ومهم- قدرتهم علىٰ اتخاذ قرارات عقلانية»[١]، وهذه الرؤية تعد تجاوزًا للنموذج الفكري الحداثي الكلاسيكي الذي يسعىٰ لإلىٰ «عقلانية» متحررة، من المشاعر والعواطف والأهواء، حيث يرسخ النموذج المعاصر المقترح من علم الأعصاب التمازج العميق بين العقلانية والعواطف[٢].

لماذا كل هذا؟ يمكن أن يقال الكثير عن مسببات هذا الاهتمام الجارف بالأحاسيس والعواطف، إلا أن أهم ما تمكن ملاحظته هنا؛ ارتباط هذه النزعة الانفعالية بالتمركز المفرط حول الذات، وترسيخ مصدريتها المعيارية، فمن خلال تتبّع وقياس مستوىٰ «الكثافة» الوجدانية والفعالية الباطنية في الأنشطة اليومية يؤكد الفرد علىٰ «قيمة ذاته التي تعبّر عنها كل الأشياء المحيطة به»[٣]؛ فالاحتفاء بالشعور الانفعالي يعدّ عند الانسان المعاصر أداة لتحقيق الذات، ومن ثمّ «فالرجوع إلىٰ المشاعر؛ هو بالأساس تعبير عن النزعة الفردية المعاصرة»[٤].

وقد لحظ -في وقت مبكر- جورج زيمل (ت١٩١٨م) سمة مهمة في البنية الحضرية للمدن الحديثة، فهي تتميز بتوتّر الحركة وكثافتها وتسارع التنقلات وكثرة المثيرات الحسية، وكشف عن علاقتها بالنزعة الفردانية؛ ورأىٰ أن «الأساس النفسيّ الذي تُشاد عليه الفرديّة في الحاضرة هو تكثيف الإثارة العصبيّة نتيجة التّغيير السّريع والمتتالي للمثيرات الخارجيّة والداخليّة»[٥].

---

(١) أنطونيو داماسيو، الشعور بما يحدث - دور الجسد والعاطفة في صنع الوعي، ص٤٦، ترجمة رفيف غدار، نشر الدار العربية للعلوم، ط١ ٢٠١٠م.

(٢) انظر لما سبق: ميشيل لكروا، مصدر سابق، ص٦٩-٨١.

(٣) تريستان غارسيا، مصدر سابق، ص٢٢.

(٤) ميشيل لكروا، مصدر سابق، ص٣١-٣٢.

(٥) غيورغ زيمل، الحاضرة والذهنية، ترجمة جوزيف بوشرعة، منشورة علىٰ منصة معنىٰ. ولا بد من التذكير بأن هذه التحليلات كتبت قبل قرن من الآن تقريبًا. وقد تنبأ لاحقًا المختص بالمستقبليات إلفين توفلر (ت٢٠١٦م) في كتابه «صدمة المستقبل» المنشور عام ١٩٧٠م بأن صعوبات المستقبل في الحواضر الغربية سوف تكمن -علىٰ الصعيد النفسي- في الاستجابات لفرط التنبيه، وإفراط الاستثارات المتعددة، ومحاولة التكيّف معها، ويحدد المنبهات أو المحفّزات في (أ) عمليات =

وأشارت أبحاث أخرىٰ إلىٰ ظاهرة الاهتمام الشديد بالتفاصيل الصغيرة التي شاعت العناية بها في شعر الحداثة منذ مطلع القرن العشرين، وقد انتشرت أولًا في فرنسا، بالاهتمام «بتحقيق السعادة وسط الأشياء الصغيرة، بين الجدران الأربعة، وبين الخزانة والسرير، والطاولة والكرسي الوثير، والكلب والقط، ووعاء الأزهار . . .الخ»[(١)]، وهذا الولع يقوم علىٰ استخلاص مشاعر وأحاسيس نفاّذة بالتجديد الدوري للإدراكات الواعية بالمحيط، والملاحظة العاطفية الفاحصة لتفاصيل السلوك الروتيني، ودقائق المسكن والملبس وسائر الممتلكات الخاصة، ويفسّر عالم الاجتماع الفرنسي ميشيل مافيزولي هذا السلوك التوثيني (الفيتشي) نحو «أشياء» الحياة اليومية، وغمْر العلاقة مع هذه الأشياء بالعاطفة؛ أنه محاولة لإعادة «السحر» أو القداسة المفقودة إلىٰ العالم[(٢)].

وقد نظرت تفسيرات عديدة لهذه الظاهرة بعمومها من منظور آليات التعويض النفسية عن الجفاف الشعوري والنضوب الروحاني أو «التفاهة الوجودية»[(٣)]؛

= الوعي، و(ب) التفكير، و(ج) صنع القرار، فالوعي يتعرّض لأحداث بيئية كثيفة -كما أشار زيمل- والتفكير يعاني من كمية المعرفة المفرطة، ومن كثرة القرارات اليومية والحياتية، وضرورة الحسم السريع. انظر: إلفين توفلر، مصدر سابق، ص٣٦١-٣٧٧.

(١) حنا آرنت، الوضع البشري، ص٧٣، ترجمة هادية العراقي، نشر دار جداول، ط١ ٢٠١٥م. وتفسّر أرنت ما تسميه «**السحر الحديث للأشياء الصغيرة**» بكونه نتيجة لـ «تقهقر المجال العمومي» في الحالة الفرنسية بالذات، وبكونه يمثّل محاولة لاستبقاء وتثبيت ما هو إنساني «وسط عالم لم يكف فيه التصنيع السريع عن قتل أشياء البارحة لصنع أشياء هذا اليوم»، وقد سبقها إلىٰ هذه الملاحظة جورج زيمل حيث يرىٰ أن سرعة تبدّل الملكيات وفقدان الصلة الخاصة التي كانت تنشأ بين المنتج وصاحبه (وهنا يشير إلىٰ الصعوبة الاستثنائية في شراء الأشياء المستعملة المصنّعة يدويًا لدىٰ الشعوب والقبائل الطبيعية أو «البدائية»)؛ تدفع الفرد لمنح الأشياء «أهمية جديدة، ومعنىٰ أعمق، وقيمة خاصة». انظر: جورج زيمل، فلسفة النقود، ص٥١٠-٥١١، ٥٨٧، ترجمة عصام سليمان، نشر المركز العربي للأبحاث، ط١ ٢٠٢٠م.

(٢) انظر: ميشيل مافيزولي، مصدر سابق، ص٢٠٨. وسأذكر لاحقًا تفسيرًا مهمًا للظاهرة نفسها في علاقتها بتبدلات الوعي بالزمن.

(٣) انظر: تريستان غارسيا، مصدر سابق، ص٩.

فالعالم الاجتماعي والثقافي للحداثة -كما يعبّر الكاتب الألماني إرنست يونغر (ت١٩٩٨م)- عالم رتيب وأتوماتيكي ومتحجّر، وقد قلّص «إمكان الإدراك للخبرات السحرية» وغير العقلانية، كما في الخبرات التي تتركز في الوضعيات الإنسانية الخطرة التي تهدد كيانه مثلًا، كما في حال المحارب علىٰ خط النار[١]، أو المدمن في مواجهته لفقدان «الأنا»، حيث يجد المرء في «لحظات النشوة السحرية هذه أمانًا قيّمًا؛ فهي لا تمهّد له العالم في ثراء معان جمالية فحسب، وإنما تحدد له أيضًا مقاييس التوجّه الأخلاقي» التي تلاشت مع عملية «العقلنة» والعلمنة، وهي أيضًا «تجلب تطابقًا بين الروح والعالم بشكل لا نظير له؛ لأنها ليست مدموغة بموقف التحكم الأداتي بالنجاح»[٢]، ويقترح يونغر طريقًا للهروب من وطأة العقلانية الميكانيكية الحداثية باستعادة «الوظائف السحرية»، والعناية الحساسّة بـ «أوضاع السكْر والحلم وخطر الموت»[٣].

ومن المنظور نفسه يفسّر بعض الباحثين الانجذاب المنتشر عند الأجيال الجديدة لجماليات السفاحين والقتلة المتسلسلين، وملابس السجن، وكلمات الموسيقىٰ الفظّة، والولع بالوشوم الصادمة، وغيرها من المظاهر؛ أنها «محاولات للشعور الكامل بالحياة»[٤].

وهذا يتفق مع تحليل الفيلسوف الفرنسي تريستان غارسيا فهو يرىٰ أن البحث الدائم عن «الكثافة» الشعورية، ومركزة الوجود الفردي حولها؛ يفضي إلىٰ تضخّم الرتابة من كل جانب، ومن ثمّ يتطلب الفرد «خلاصًا نهائيًا» من كل كثافة؛

---

(١) ويشير يونغر إلىٰ دور الحداثة في تطور التقنية العسكرية والأدوات الحربية -مثلًا- سلب الحرب سحرها، «حيث لم تعد تمثّل معايشة داخلية في السعار الحماسي للمعركة». أكسل هونيت، الاجتماعي وعالمه الممزق - مقالات فلسفية اجتماعية، ص١١٨، ترجمة ياسر الصاروط، نشر المركز العربي للأبحاث، ط١ ٢٠١٩م.

(٢) أكسل هونيت، الاجتماعي وعالمه الممزق، ص١١٧-١١٨.

(٣) المصدر السابق، ص١١٨.

(٤) انظر: بيري ساندرز، مرجع سابق، ص٣٩٢-٣٩٣.

وهنا يبرز الموت كلحظة تحرّر من هذه الكثافة المتقلّبة، ومن أفق تطورها اللانهائي، فالاهتمام بالموت ينبع -في هذا السياق- من الرغبة «بنقيضٍ ما يؤكد حياة الفرد»(١).

وهذه الصلة الغامضة بين رغبات تكثيف الشعور ومقاربة الموت يمكن فهمها بتأمل إحدىٰ الملاحظات الأساسية التي سجّلها صموئيل هاينز -أستاذ الأدب في جامعة برنستون- بعد دراسته لكثير من المذكرات التي كتبها الجنود في حروب القرن العشرين، مفادها أن **كل** السرديات الشخصية لهؤلاء الجنود تتضمن تعبيرًا عن السعادة الغامرة التي تجتاحهم في وسط معمعة الحرب، وتحت زخات الرصاص، فالحرب «توسّع إمكانيات الحياة بالنسبة للرجل العادي وتثريها»، والمعارك تملأ شعور معظم الرجال بالإثارة العالية، وبالدراما، وتجدد شعورهم بالحياة، ومن هنا تنبع -ولو جزئيًا- تلك السعادة(٢).

إن التنقيب المستمر عن المحفزات والأحاسيس الخارجية ينبع من ثغرة روحية غائرة، كما يقول جورج زيمل في عبارة نافذة البصيرة تلخّص معظم مقاصد هذه الفقرة:

> ***«يفرض علينا نقص شيء ما نهائي في مركز الروح البحث دائمًا عن إرضاء لحظي في محفزات جديدة، وأحاسيس وأنشطة خارجية»***(٣).

---

(١) انظر: تريستان غارسيا، مصدر سابق، ص٢٣٤.

(٢) انظر: صموئيل هاينز، حكاية الجند-الحرب والذاكرة والمذكرات في القرن العشرين، ص٤٥-٥٢، ترجمة فلاح رحيم، نشر دار التنوير، ط١ ٢٠١٦م. وانظر: أنتوني فاينشتاين، مصدر سابق، ص٩٤-٩٧. وهذا يفسّر -ربما- ما نُقل أن «٦٠% من اللندنيين -ممن شهِد القصف الألماني العنيف للندن عام ١٩٤٠م- يعتبر تلك الفترة أسعد فترة في حياتهم!». انظر: بول براند وفيليب يانسي، هبة الألم - لماذا نعذب وما موقفنا من ذلك، ص٣٦، ترجمة آراك الشوشان، نشر مركز تكوين، ط٢ ١٤٤١هـ.

(٣) جورج زيمل، فلسفة النقود، ص٦٢٠.

وقد مضىٰ الحديث عن التعويل المعاصر علىٰ الجسد في تحديد المعنىٰ أو استنباطه، وكذلك الأمر هنا، فالانفعالات الخاصة والعواطف الحميمية تقوم بدور حاسم في التخفيف من ما يمكن تسميته «وطأة الكينونة داخل العالم»، لتأثيرها الجوهري في تقليص «واقعية العالم والبشر»، أو محو هذه الواقعية مؤقتًا، وربما أوضح مثال علىٰ ذلك نجده في «تجربة الألم الجسدي الكبير»، الذي يقطع صلة الفرد بالواقع، ويهيمن علىٰ كل شيء في وعيه وإدراكاته[1].

وتجدّد المشاعر القوية والأحاسيس العنيفة صلة الذات بالوجود، وقد تدفع الرغبة في تحقيق هذه الصلة إلىٰ تطلّب جرعات من الألم المسيطر عليه، لا للرغبة المازوخيّة البحتة، وإنما بسبب القدرة علىٰ «التماهي مع مصدره، وتحديده، ومن ثمّ التحكم به، فهو طريقة لتجميد قلق الحياة والموت والرعب الطاغي للوجود في جرعة صغيرة»[2]، فالعيش الرتيب لا يكفي هذه الذات الفارغة، أما عند تلقّيها الألم فإنها «توجد» بكثافة من جديد[3]، وتنغمس «في وضعية قوة عاطفية وحسية كبرىٰ؛ فالألم والجرح والدمّ تمارس الضغط علىٰ الإحساس بالوجود»[4].

وهكذا فلم يعد التأمل النظري المجرد قادرًا علىٰ ضمان تواصل الفرد مع نفسه وهويته، وأصبح الطريق الوحيد لاستعادة هذه الصلة الانخراط في «حركة

---

(١) انظر: حنا آرنت، الوضع البشري، ص٧١-٧٢.

(٢) إرنست بيكر، مرجع سابق، ص٢٤٧.

(٣) وبعض الأطفال حين يفقدون الاهتمام ويعانون من اللامبالاة قد يتعمّدون ضرب أجسادهم، أو التأرجح بشدّة، وهذا السلوك يقوم بدور «الاحتواء» لهم، وكأنهم «يقومون ذاتيًا بمنح أنفسهم العواطف التي تنقصهم كي يحسّوا بأنفسهم واقعيين؛ فالألم يغدو الوسيلة الوحيدة؛ لكي يمنح الطفل لنفسه جسدًا». دافيد لوبروتون، تجربة الألم، ص٧٢.

(٤) دافيد لوبروتون، أنثربولوجيا الحواس، ص١٩٩.
وأيضًا فإن التعرّض «الآمن» للألم يبدد تبلّد الإحساس؛ كما يقول المغني الأمريكي ترينت رينزور (و١٩٦٥م) في إحدىٰ أغانيه: «آذيت نفسي اليوم؛ لمعرفة ما إذا كنتُ قادرًا بعدُ علىٰ الشعور». بواسطة: تريستان غارسيا، مصدر سابق، ص٢٠١.

داخلية عنيفة، وجهد من الكائن في مجمله؛ تمكّن الذات من استعادة معناها الأعمق، ودرجتها الأعلىٰ»[1]. وهذا يذكرنا بالتحليلات التي مضت الإشارة إليها في الفصل الرابع لآثار تشتت الهوية والذات.

إن هذه الفعاليات الشعورية تقوم بدور تعويضي -أيضًا- عن انسداد الآفاق السياسية وفقر الواقع الاجتماعي؛ فهي تملأ الفراغ الذي سببه انهيار الأيديولوجيات المؤثرة كالشيوعية، والسرديات الكبرىٰ كفكرة التقدم والعقلانية، وتخفف من ضبابية المستقبل، وموت الأمل بمآلات حياة الفرد والمجتمع، وصعوبات الطموح إلىٰ التغيير الجذري، واستشراء اليأس من الحراك السياسي المؤثر بسبب التحولات الجذرية التي تجتاح العالم، فالتقنيات الحديثة والجوائح والارتباط الكثيف في الشبكات والاتصالات، والتعقيد الرهيب الذي يخترق الحياة اليومية في أنظمة المال والأعمال والسياسات وأنظمة الأمن والقمع في المدن الكبرىٰ يملئ الفرد الواعي بالشعور بالعجز والضآلة، وانعدام القيمة والتأثير؛ وكل ذلك يحفّز الأفراد إلىٰ الاكتفاء بالتنديد العاطفي، والتقوقع داخل الحياة الشعورية، كما يقول أحدهم «الحياة عبارة عن عالم لا يسمح بفعل عظيم أو قول عظيم؛ أقصىٰ ما يمكنك فيه هو الشعور والتفكير بعمق بأشياء عظيمة»[2].

كل ما سبق يخص تفسير ظاهرة الولع بالشعور بالنسبة للفرد، أما التعبيرات الجماعية عن هذه الظاهرة فلها تفسيرات إضافية أخرىٰ أيضًا، وهذه التعبيرات تتجلىٰ في انتشار الاحتفالات الجماعية الكثيرة والصاخبة، كحفلات التكريم، والمسابقات الرياضية والفنية المختلفة، وحفلات الموسيقىٰ، فمن المعتاد في المدن الكبرىٰ أن يجتمع -بشكل شبه دوري- مئات -وأحيانًا- آلاف من الشباب والفتيات، ويتراقصون علىٰ أنغام صاخبة، ويتعاطون المخدرات والكحول، تحت زخات كثيفة من أضواء الليزر الإيقاعية.

(١) تريستان غارسيا، مصدر سابق، ص١٤٧-١٤٨. بتصرف واختصار.

(٢) انظر: ميشيل لكروا، مصدر سابق، ص٢٧-٣١.

وهذه المظاهر تعكس أزمات البنية الاجتماعية الحديثة، فالاهتمام بهذه التجمعات يعالج تفكّك الروابط الاجتماعية التقليدية وانحلالها، لأن العلاقات التعاقدية والقانونية لا تفي بالاحتياجات الإنسانية، فالفرد «بحاجة إلىٰ إحساس بالالتحام الاجتماعي».

وبخصوص الاحتفالات بالمناسبات الوطنية أو الانتصارات الوطنية في الألعاب الرياضية أو الأولمبية فإن المشاعر الفوّارة تقوم بدور الرابطة الاجتماعية، ويستعاد في أثنائها الشعور القومي والوطني، لاسيما بعد فشل الدول في استدامة وحدة الهوية القومية، وأيًا ما يكن؛ فلا يزال عامة الناس يتطلّعون إلىٰ لحظات الالتحام والاندماج هذه، التي تقتلعهم من الحياة اليومية، وتصلهم بمعنىٰ كليٍ يتجاوزهم.

فضلًا عن ذلك، تحقّق هذه التجمعات المحمومة الموازنة الدقيقة بين رغبة الفرد في الخصوصية ولذّات الاجتماع الطوعي الصاخب في الوقت ذاته، فـ «الإنسان المعاصر أصبح يفضّل الانغماس -من وقت لآخر- داخل حشد في حالة هذيان، ولكن دون أن يتنازل عن هيمنته الكاملة علىٰ مجاله الخاص»، وهنا تكمن جاذبية مشاعر الاحتفال الجماعي عند المعاصرين، فهي تلبي «حاجة إلىٰ الانتماء إلىٰ القطيع، والحاجة الانفرادية»، وتمنح الفرد الرابط الاجتماعي الكثيف -ولكن المؤقت- دون الخضوع لضغوط المجموعة[(١)].

والأمر نفسه يصدق علىٰ الروابط الجديدة الأكثر ديمومة من التجمعات العابرة، مثل المنظمات التطوعية، وروابط التشجيع والاتحادات الرياضية، والنقابات المهنية، التي تتسم بكونها تعترف بالأفراد المنضمين «بوصفهم فاعلين شخصيين»، وتوفّر لهم نمطًا من العلاقات المفعمة بالوجدان، كما أنها لا تخلو من منطلقات أخلاقية تُشعر الفرد بالرضا عن نفسه، إلا أنها تتميز

---

(١) انظر لما سبق: ميشيل لكروا، مصدر سابق، ص٨٨-٩٠. و: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص٧٣٣، ٧٣٥، ١٠٠٠.

بكونها روابط غير ملزمة ولا مفروضة، والالتزامات داخلها تتم بحرية تامة، «فالأنا تحافظ داخل هذه الروابط علىٰ سيطرتها، ويمكنها الانسحاب منها في أية لحظة»[١].

(٢)

ألقت هذه الظاهرة الواسعة -التي شرحتُ بعض ملامحها في الفقرة السابقة- بظلالها علىٰ نمط العلاقة بالدين والتدين، فأصبح المحتوىٰ الوجداني الديني، والقيمة العاطفية للسلوك أو «الطقس» أو الشعيرة الدينية في مركز اهتمام الفرد المتعطّش لخوض «تجربة روحية» مليئة بالمشاعر والأحاسيس.

ومن مظاهر ذلك السفر للإقامة مدة معينة في معابد أو أماكن طقوسية لبعض الديانات الشرقية، مع الالتزام «المؤقت» بتعاليم تلك الأديان أو الفلسفات، والهدف -ليس الوصول لغاية عقائدية محددة- بل الاستمتاع بطقوس الصمت والتأمل، والانغماس الوجداني في الطبيعة، فـ«ثمة **ميل نحو التشييء؛ تُقوّم فيه الرموز الدينية تبعًا لأثرها الانفعالي، لا لصلاتها الفعّالة مع القوة الإلهية**»[٢].

ومن المظاهر أيضًا كثرة الإشارات والثيمات الدينية في مجالات التجارة والترفيه والسياحة وفي الأفلام والمسلسلات والروايات، والاهتمام بالموسيقىٰ المقدّسة، وسياحة المعابد والكاتدرائيات، وهذا الحضور للرموز الدينية لا يدل -في واقع الأمر- علىٰ «صحوة دينية»، أو «التزام عقائدي»؛

---

(١) كلود دوبار، مصدر سابق، ص٣٤٠-٣٤١.

(٢) أولي ريس وليندا وودهد، مصدر سابق، ص٢٧٣.

«فالناس قد يستخدمون الدين مصدرًا للترفيه، وللإثارة الانفعالية، وعلاج الذات، وهم لا يخلطون العوالم الدينية -أو السحرية- في الكتب والأفلام مع الواقع، ***ولا يشعرون بالتزام أخلاقي تجاهها، ومع أنهم لا يعتقدون بإشارة هذه الرموز، إلا أنهم يفهمون قيمة هذه الانفعالات التي تثيرها، فهي تثير انفعالات حقيقية، بطريقة تخفق البدائل غير الدينية في تحقيقها***»[1].

وهكذا «تصبح الرموز الدينية جزءًا من رحلة حنين[2]، أو صناعة تراث، أو عرض متحف»[3]، أي كأداة تحفيز واستثارة وجدانية تخلو من أي مضمون تبشيري، أو رؤية ملزمة تجاه العالم المرئي، والعوالم الغيبية.

إن تسيّد مفهوم «التجربة» في تناول أو اعتناق دين أو معتقد ما في الثقافة المعاصرة، وانتشار استعمال تعبيرات من قبيل «التجربة الروحانية»، أو «التجربة الدينية»، والتعاطي مع الدين ظاهراتيًا؛ ينسجم مع المزاج المشاعري المسيطر في ثقافة الذات الأصيلة، وهو يستدعي التأمل والتحليل.

وإجمالًا يدل مصطلح التجربة أو الخبرة (Experience) في الإنجليزية -في السياق الذي أستعمله هنا- علىٰ «نوع معين من الوعي، أو الشعور، الذي يمكن -في بعض السياقات- تمييزه عن الفكر أو المعرفة»[4].

---

(١) أولي ريس وليندا وودهد، مصدر سابق، ص٢٥٣-٢٥٥. بتصرف واختصار.

(٢) وهذا يظهر في الاهتمام -الممزوج بالانجذاب والإعجاب- الذي تحظىٰ به الآثار التاريخية الدينية كالكاتدرائيات والمساجد والمعابد من قِبل السيّاح غير المؤمنين أو غير المتدينين، وهو إعجاب «يشوبه بعض الحنين إلىٰ الماضي، **ففي هذه المواقع يكون الاتصال بالمتعالي أكثر صلابة ورسوخًا**». انظر: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص٥١٩.

(٣) أولي ريس وليندا وودهد، مصدر سابق، ص٢٨١.

(٤) ريموند وليمز، الكلمات المفاتيح، ص١٣١، ترجمة نعيمان عثمان، نشر المركز العربي الثقافي، ط١ ٢٠٠٧م.

ويرصد جون غرايش تاريخ تحولات مفهوم «التجربة» لا من حيث الدلالات اللغوية وجذورها المعجمية، بل بالنظر إلىٰ تاريخ استعمال المفهوم في سياق علاقة الذات بالعالم، ويشير إلىٰ التغيّر الجذري الطارئ علىٰ المفهوم مع ظهور الحداثة، حيث أصبحت «التجربة» تختصّ بالملاحظة المنهجية، و«التجريب» العلمي، وارتبط ذلك بتصوّر حداثي للعقلانية، متأسس علىٰ اليقينية الذاتية الديكارتية، وهذا ما يشرحه هيغل بقوله: «ينطوي مبدأ التجربة علىٰ تحديد بالغ الأهمية؛ فيشترط لكي يكون المحتوىٰ مقبولًا وحقًا أن نكون بمعيّة ذواتنا؛ وعلىٰ وجه أخصّ: علينا أن نبحث عن هذا المحتوىٰ في ارتباطه وتوحّده مع اليقين الذاتي. علينا أن نكون بمعيته حاضرين؛ سواء بأحاسيسنا الخارجية، أو بروحنا الأكثر عمقًا».

ثم انتقل مفهوم «التجربة» إلىٰ طور أحدث، حين بدا أن «عالم المعيش الذهني الباطني للذات يتعارض مع عالم الملاحظة الخارجية»، لاسيما مع التطور الهائل في العلوم التجريبية، فتحولّت «التجربة» إلىٰ دلالاتها المعهودة الآن في الاستعمال المعاصر، حيث أضحت تدل علىٰ أحوال النفس أو أحوال المعاش النفسي والذهني، وهذه الدلالة لم تظهر إلا مؤخرًا كما يشير غادامير[(١)].

ويصف تشارلز تايلور النقص الذي شاع بسبب العلمنة، وتقلّص موقع الدين في الحياة العامة والخاصة؛ أنه الشعور الفردي بفقد الاكتمال، أو التطلّع إلىٰ «الامتلاء الروحي» بوصفه تجربة معيشة، ويحاول تايلور شرح ذلك دون استخدام مفاهيم دينية، فيقول أن الإنسان يدرك بحدسه وشعوره أن مكانًا ما، أو نشاطًا ما، أو وضعًا ما؛ هو أكثر امتلاء، وأكثر ثراء، وأكثر عمقًا، وأكثر إثارة

---

(١) انظر لما سبق: جون غرايش، العيش بالتفلسف، ص٣٢-٣٩.
ويضع ماكنتاير ظهور مفهوم «التجربة» -بالاستعمال المعاصر-ضمن تطور المفهوم التجريبي الحسّي للخبرة، الذي ابتدع حلًا للأزمة الأبستمولوجية في فلسفات القرن السابع والثامن عشر، حيث أصبح يعني «الانخراط في نشاط ما»، بعد أن كان يعني وضع شيء ما تحت الاختبار والتجربة.
انظر: ألسيدير ماكنتاير، مصدر سابق، ص١٧٨-١٨٠.

للاهتمام، وأكثر إعجابًا، فهو يتوق إلىٰ ذلك الحدس والشعور «المكتمل»[١]، إلا أن تايلور يعود لينتقد حصر «الشعور بالامتلاء» -الذي يميّز الحياة الطيبة من منظور ديني أو روحاني-؛ في مفهوم «التجربة» الشائع الآن، حيث تطرح «التجربة»

> *«كشيء ذاتي، منفصل عن موضوع التجربة، وكشيء يتعلق بمشاعرنا، ومستقل عن التغيّرات التي تطرأ علىٰ وجودنا: كالتقاليد، والتوجهات. وهذا يعني أن «التجربة» قد يكون لها تأثير سلبي علىٰ هذه المشاعر، لكنها تظل منفصلة عنها»*[٢].

وهذا المفهوم لـ «التجربة» الذي يكرس استقلالها عن «الوجود والطبيعة المستمرة للذات التي تعيش التجربة؛ هو مفهوم حديث تمامًا، وينبع من فلسفة العقل والمعرفة التي تنحدر من ديكارت وغيره من مفكري القرن السابع عشر»[٣].

وقد ظهر هذا التعبير بـ «التجربة» في الثقافة الحديثة نتيجة تغيّر بنيوي في النظر إلىٰ الحياة نفسها، فقد كان النظر إليها عمومًا -وإلىٰ حياة الإنسان ضمنًا- في أزمنة سابقة يتوجّه إليها باعتبارها «سلسلة من الأفعال العظيمة؛ في حين أن الإنسان الحديث والمعاصر غالبًا ما يصوّر الحياة في رحاب ذكرياته وتجاربه السابقة، مثل الحزن والفرح والسفر والمصائب، ونحوها»، وهو لا ينظر إلىٰ البشر بالدرجة الأولىٰ «من حيث قيامهم بأفعال معينة، بل يعّدهم مستهلكين، ومترجمين لتجاربهم»، وهكذا انتقلت دلالة مصطلح التجربة من استعماله في سياقات «ضمن مدلول يحكي عن فعل وتأثير»، إلىٰ أن أصبحت دلالته «تحكي عن انفعال وتأثّر»[٤].

---

(١) انظر: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص١٩.

(٢) المصدر السابق، ص١٠١٩.

(٣) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٤) انظر: علي رضا قائمي، الوحي ليس تجربة دينية، مجلة الاستغراب، ص٤٩، ع٢٢، ١٤٤٢هـ.

والذي يعنينا من كل هذا الإشارة إلىٰ آثار ظاهرة الولع بالكثافة الشعورية وانعكاساتها في الحقل الديني، الذي أضحىٰ مختزلًا في «تجربة روحية» يهيمن عليها الطابع الانفعالي والوجداني المحض.

(٣)

بعد هذه الإيضاحات العامة للمكانة الفريدة التي تتبوؤها المشاعر والعواطف في حياة الفرد اليومية وفي أنماط التدين، ننتقل الآن إلىٰ «الحبّ» بوصفه قيمة أساسية للعلاقات الحميمية، ومنبعًا مركزيًا للمعنىٰ في حياة الإنسان.

يتأثر تكوين الذات وتطور الوعي بها داخل إطار العلاقة بالآخرين كما سبق، وأول هذه العلاقات هي العلاقة بالوالدين، التي تتسم في بدايتها بالقرب والاتصال الشديد، ثم مع الوقت يتخلل العلاقة فترات انقطاع أو انفصال أو عزلة، قسرية أو طوعية، وهذه المراوحة بين الاتصال والانقطاع تسهم في تكوين البنية النفسية للذات منذ الصغر، فذات الطفل تُشاد بتأكيد التبعية للآخر من جهة، والفضول تجاه العالم الخارجي من جهة أخرىٰ، وهذا التناوب يظهر في حضور الأبوين وغيابهما، «فلحظات الفراق ليست أقل بناء للعلاقات مع الآخر من لحظات الحضور، فيجب أن يحسّ الطفل بأنه مُواسىٰ لكي ينطلق إلىٰ سبر العالم المجهول من حوله، ولكن الغياب هو الذي سيقوده إلىٰ بناء هوية الأبوين تدريجيًا، وإلىٰ أن يعي جريان الزمن، وهو ما سيعدّه لاكتساب اللسان»، وابتعاد الأم عن الطفل يوّلد في نفسه ذلك الشعور العميق والدائم تجاه الاتصال بالآخرين، و«هذا الغياب الحتمي -مهما كان مؤقتًا- سيجعل [الطفل] شيئًا فشيئًا حسّاسًا إزاء نقصه الأصلي، كما سيجعله في مواجهة حقيقة أنه لا يشكّل كلًا

مكتفيًا بذاته، وأما البقية من حياته فستكرّس لمحاولات غايتها طمر هذا الشقّ الأساسي»[1].

ومن هنا يمكننا المضي إلىٰ تحليل الإحساس الممتع الذي يرافق «تجربة» الحبّ، ففي العلاقة الغرامية -وقبلها العلاقة الأمومية- ينشأ نوع من اليقين عند الفرد أنه سيكون مقبولًا من الطرف الآخر، وتمتلئ الذات بالفرح الصافي أثناء الوجود مع الآخر من غير طلب منفعة، ويتوّلد عن ذلك إحساس راسخ بوجود الفرد الخاص، والأهم أن هذه الحالة المتلألئة شعوريًا تنسي الفرد ذلك النقص الأصلي والبنيوي في قواه الحيوية، وتطمر هشاشة صِلاته بهذا العالم[2].

وفي العقود الأخيرة تكاثرت المؤلفات التي تتناول الحبّ وصلته بالمعنىٰ، ككتاب الفيلسوف الفرنسي بول ريكور «تأملات في الحب والعدالة» (١٩٩٠)[3]، وكتاب الفيلسوف الإيطالي انطونيو نيغري «فينوس الواهبة للحياة -مقدمات في الحب» (٢٠٠٠)[4]، وكتاب عالم الاجتماع البولندي زيغومنت باومان «الحب السائل» (٢٠٠٤)[5]، وكتاب الفيلسوف الفرنسي آلان باديو «مديح الحب» (٢٠٠٩)[6]، وكتاب الفيلسوف الفرنسي لوك فيري «ثورة الحب- نحو حياة روحية لائكية» (٢٠١٠)[7]، وتلتقي هذه الأطروحات كلها -المختلفة في منطلقاتها وأهدافها النظرية- في نقطة مركزية هي:

---

(١) تزفيتان تودروف، مصدر سابق، ص١٠٢. وانظر للتوسع: أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، ص١٨٠-١٩٣.

(٢) انظر: تزفيتان تودروف، مصدر سابق، ص١١٢-١١٣.

(٣) ترجمه للعربية: حسن الطالب، وصدر عن دار الكتاب الجديد، ط١ ٢٠١٣م.

(٤) لم يترجم للعربية حسب علمي.

(٥) ترجمه للعربية: حجاج أبو جبر، وصدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٦م.

(٦) ترجمته للعربية: غادة الحلواني، وصدر عن دار التنوير، ط١ ٢٠١٤م.

(٧) لم يترجم للعربية حسب علمي.

«الاشتغال علىٰ مفهوم الحب بوصفه خيطًا تأويليًا فريدًا من أجل اختراع تجربة معنىٰ مغايرة لكل ادعاءات الحقيقة التقليدية»[1].

وهذا التناول يسعىٰ -بطرائق متعددة- إلىٰ تحميل «الحبّ» مسؤولية استنقاذ معنىٰ الحياة، وقد ظهر هذه التناول في وقت مبكر في الفنون الحديثة، وفي السينما تحديدًا، كما يرصد المنظّر الفرنسي ادغار موران في كتاب نشره عام ١٩٦٢م، فقد لحظ أن الواجبات العامة والدولة والوطن والدين والحزب تظهر في أفلام السينما بوصفها حتميات خارجية يمكن للحبّ أن يتغلّب عليها، ويشرح النمط السينمائي السائد لعرض «الحبّ» في ذلك الوقت:

> *«الفيلم لقاء بين رجل وامرأة، وحيدين، غريبين عن بعضهما البعض، ولكن ضرورة مطلقة ستربط بينهما، والشخصية المركزية والأساسية في الحبّ هي الزوجان . . . ومن ذلك الحين يكون الحبّ شيئًا أكثر من الحبّ بكثير، إنه الأساس النووي للحياة حسب أخلاقية الفردية الخاصة، وهو المغامرة التي تبرر الحياة. إنه لقاء المرء بمصيره؛ فأن يحبّ المرء يعني أن يكون ذاته حقًا، وأن يتواصل حقًا مع الآخر، وأن يعرف الكثافة والكمال . . .* ***والكائن المحبوب يصبح موضوع إسقاطات عاطفية هي نفسها إسقاطات التأليه؛ فالنشوة والعبادة والحرارة هي من طبيعة المشاعر الدينية نفسها؛ إنما علىٰ نطاق كائن فانٍ»***[2].

---

(١) أم الزين بنشيخة المسكيني، كيف نعيد اختراع مفهوم الحب؟، صحيفة الاتحاد، ٢١ يونيو ٢٠١٨م.

(٢) ادغار موران، روح الزمان، ص١٥١-١٥٢، ترجمة أنطون حمصي، نشر وزارة الثقافة السورية، ط١ ١٩٩٥م. باختصار وتصرف. ولا يزال هذا النمط السينمائي ساريًا ومؤثرًا في كثير من الأفلام والمسلسلات الرومانسية بتنويعات متعددة.

فالحبّ يتضمن الإجابة الحقيقية الوحيدة الممكنة التي توفر المعنىٰ والحياة الطيبة للإنسان المعاصر، فبدلًا من الانشغال بمطاردة الأشباح والخضوع للأوثان بحثًا عن المعنىٰ يرىٰ المخرج السينمائي الروسي أندريه تاركوفسكي (ت١٩٨٦م) أن:

«*كل شيء يمكن اختزاله إلىٰ عنصر بسيط يمكن للفرد أن يعتمد عليه في وجوده:* ***القدرة علىٰ الحبّ****. هذا العنصر يمكن أن ينمو داخل الروح ليصبح* ***العامل الأسمىٰ الذي يحدد معنىٰ حياة الفرد***»[1].

والمراد بالحبّ ليس مجرد الارتباط العاطفي المعهود، بل تلك العلاقة الروحانية المقدّسة، فـ «الحب يفرض نفسه بوصفه بعدًا من أبعاد المطلق والمقدس في صميم وجودنا بالذات، والدليل علىٰ ذلك أننا مستعدون لكل شيء من أجل من نحب»[2]، فالحب -وفقًا لهذه الرؤية- مفهوم متعال أو فوقي، أي فوق الحياة وخارجها؛ «لأنه يجعلنا نخرج -تقريبًا- من ذواتنا، ومع ذلك نحس بهذا الشعور لا باعتباره موجودًا في عالم أخروي ما، بل باعتباره متجذرًا في الأرض، في قلوبنا بوصفنا بشرًا، وهو يضطرنا إلىٰ تجاوز ذواتنا، بحكم تعالي الآخر فقط، تعالي الشخص المحبوب الذي يتغلب علىٰ أنانيتنا الطبيعية، غير أن هذا التعالي إنما نعيشه ضمن المحايثة الأكثر حميمية، محايثة القلب الباطنية»[3]، وهذا التعالي يعني القدسيّة، وطبع العلاقة بالطابع الديني الصرف، يقول لوك فيري: «حين تحبّ شخصًا ما فعلًا، فأنت تعيش في هذا الحب تجربة تقديس الآخر؛ إذ سيصبح بهذا مقدسًا بالمعنىٰ الذي يمكن فيه أن تقدّم حياتك فداءً له. فأنت هنا تعيش تجربة متعالية، ولكن لا تشعر بها من خلال سماء الفكر أو الدين، ولا في

---

(١) أندريه تاركوفسكي، النحت في الزمن، ص١٨٨، ترجمة أمين صالح، نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١ ٢٠٠٦م.

(٢) لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ص٦٤، بتصرف.

(٣) المصدر السابق، ص٦٥، بتصرف.

أي مكان آخر، غير داخلك . . . وهذا هو ما أطلق (التعالي في المحايث)، وهذا تعال علماني بمعنىٰ من المعاني»[1].

ربما لا يتفق كثير من المعاصرين مع هذه الصياغة النظرية المغالية في عرض قدسيّة الحبّ وطابعه الديني، إلا أنها تعبّر عن حقيقة سلوكية ملموسة، كما أنها نتيجة ليست مفاجئة ضمن شروط التصورات الحداثية عن الذات والعالم؛ فـ «مثلنة الحب هي انعكاس أكبر للطريق الذي اقتبسته الحداثة، والمزايدة هي المقلب الآخر للخسائر التي حملتها الحداثة. **لا وجود لله، لا وجود للكاهن، لا وجود للطبقة، لا وجود للجار؛ إذًا علىٰ الأقل (أنت)، وعظمة هذا (الأنت) متناسبة مع الفراغ الذي ينتشر في كل مكان**»[2].

وبهذا أضحىٰ الحلّ لأزمة الفراغ العقائدي والرمزي في المجتمع المعاصر يقوم علىٰ تكريس العلاقة الحميمية، «حيث يلبي شريك الحبّ كل الحاجات الروحية والأخلاقية»[3]، وتبعًا لذلك تحولّ الزواج من مؤسسة للالتزام إلىٰ موقع حصري للوجود العاطفي، بل أصبح

«الحب الدنيوي هو الذي يمنح أوضح دلالة لوجود الأفراد،
وهو الذي ***يجسّد علىٰ النحو الأفضل البنية الشخصية للمعنىٰ***»[4].

والحبّ الرومانسي في صيغته المعاصرة يعكس الرغبة البشرية الدفينة في الكمال والإطلاق (الرغبات الفردوسية بتعبير جوليا كريستيفا)[5]، التي كانت تجد

---

(١) لوك فيري، مقابلة مع روبار صولي في صحيفة لوموند، ترجمت في موقع الأوان، ٢٨ نوفمبر ٢٠١٠م.

(٢) أولريش بيك، مجتمع المخاطرة، ص٢٩٨-٢٩٩.

(٣) إرنست بيكر، مصدر سابق، ص١٦٨.

(٤) لوك فيري، الإنسان المؤله، ص١٢٠.

(٥) وهذا منبع رئيس لتعاسات هذا اللون من «الحبّ»؛ لأن -كما يقول المحلل النفسي أوتو رانك (ت١٩٣٩م)- «**جميع مشاكلنا الإنسانية وآلامها التي لا تطاق تنتج عن محاولات الإنسان المستمرة . . . أن يحقق في هذه الأرض كمالًا يمكن أن يوجد -فقط- في عالم آخر**». بواسطة: نديم البيطار، فكرة المجتمع الجديد، ص٣٥٠.

إشباعها في أشكال التدين التقليدي، وبعد فقدان هذا التدين لموقعه المركزي القديم، بقيت الحاجة نفسها ولكن أعيد توجيهها إلىٰ مسار أرضي، لذا تضع كريستيفا التقديس المعاصر للحب في سياق التعويض عن تديّن مفقود[1].

ويتفق المحلل النفسي إرنست بيكر مع هذا التوصيف، ويشير لدور العلاقة الحميمية في التخفّف من وطأة التحقيق الفرداني للذات، يقول:

«***اعتماد الإنسان الحديث علىٰ شريك الحب هو نتيجة فقدان الأيديولوجيات الروحية***، *كما في اعتماده علىٰ والديه أو معالجه النفسي؛* ***يحتاج المرء أحدًا ما، أيديولوجية فردية للتسويغ من نوع ما، تحلّ محل الأيديولوجيات الجماعية المتقهقرة . . . هو إصرار من المرء علىٰ معنىً لحياته***. *إن لم يكن لديك رب في السماء، بعدٌ خفيٌ يسوغ البعد المرئي، فإنك ستأخذ ما تطاله يدك، وتحلّ مشكلاتك به. وكما نعلم من تجاربنا الخاصة فهذه الطريقة لها منافع حقيقية وعظيمة. هل الإنسان مرهق بأعباء حياته؟ إذن يمكنه إلقاؤها عند قدمي شريكه المقدس.* ***هل الوعي بالذات والشعور بكونك فردًا منفصلًا محاولًا خلق معنىً من هويتك، وماهية الحياة مؤلم للغاية؟ يمكن للمرء إزالة كل ذلك عبر الخضوع العاطفي للشريك***، *ونسيان الذات في هذيان الجنس، والبقاء مع ذلك متحفّزًا بشكل رائع من خلاله. هل المرء مثقل بالذنب من جسده ويجرجر حيوانيته المهددة بالموت والتفسّخ؟ هذا هو دور العلاقة الجنسية المريحة، في الجنس لا يبقىٰ الجسد والوعي به منفصلين، لا يعود الجسد غريبًا إلينا، ما دام مقبولًا كجسد لدىٰ الشريك، فوعينا بذاتنا*

---

(١) انظر: جوليا كريستيفا، الحاجة المذهلة إلىٰ الاعتقاد، ص٥٣-٥٤، ترجمة حنان درقاوي، نشر مؤمنون بلا حدود، ط١ ٢٠١٩م.

سيختفي، إذ يتحد بالجسد وبوعي وجسد الشريك»[1].

فالنموذج الثقافي المهيمن يخلط بين العلاقة العاطفية والصلة الروحانية، ويطمح للحصول علىٰ تلك «الرغبات الفردوسية» في الحبّ الدنيوي، ويجهل أو يتجاهل أن «الكمال الذي نشتاق إلىٰ تجربته في الحبّ الأرضي لا وجود له إلا في الحرم الإلهي؛ ومن ثمّ فعندما نخلع علىٰ شريكنا الأوصاف الإلهية، راجين منه انتشالنا من الدنيوي إلىٰ الساميّ؛ فإننا نحدث -كما يقول روبرت جونسون- «خلطًا آثمًا، من محبتين مقدسَتيْن»، وستكون النتيجة الحتمية لهذا المزيج المشوّه هي خيبة الأمل»[2]، كما سنرىٰ.

وقد تعاظمت قيمة العلاقات العاطفية أيضًا بسبب هيمنة النموذج الثقافي لـ «فردانية تحقيق الذات» وتأثير ذلك في تطور أزمة الاعتراف في المجتمع المعاصر -كما سبق بيانها-؛ فقد أصبحت الحقوق القانونية لا تفي بأبعاد التقدير الاجتماعي، وأضحىٰ نيل التقدير والاعتراف الاجتماعي يرتبط بالصفات والقدرات التي يتمايز بها أعضاء المجتمع، ونظرًا لكون الفرد هو من يقرر نمط حياته؛ «فإن السمات الجماعية ليست هي ما يتحكم بالتقدير الاجتماعي، بل القدرات التي طوّرها كل فرد إبان مسيرته الشخصية»، فمعايير المكانة والشرف والتقدير الاجتماعي تحولت من الارتباط «بأنماط الحياة النوعية لمختلف الشرائح الاجتماعية»؛ لتتحدّد في الفضاء الخاص[3]؛ ومن ثمّ **فليس «من المستغرب في**

---

(١) إرنست بيكر، مصدر سابق، ص١٦٩-١٧٠.

ومن جهة أخرىٰ فالعلاقة الجنسية تستدعىٰ للتغلّب علىٰ العزلة الشخصية، واستنبات الشعور بالذات والمعنىٰ؛ فإشباع الشريك في هذه العلاقة يكون «إثباتًا علىٰ وجود معنىٰ للمرء، فلو استطاع الإنسان أن يبعث هذه المشاعر في آخر فهو يثبت أنه حي هو ذاته»، والنتيجة المتكررة تظهر هنا أيضًا، **فعندما تفرّغ الثقافة المعاصرة الفرد من محتواه «يطلب من الجسد أن يملأ الفجوة الناجمة عن ذلك»**. رولو ماي، إشكالية الإنسان وعلم النفس، ص٦١-٦٢.

(2) Esther Perel, op. cit, p. 41.

(٣) انظر: أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، ص٢٢٩-٢٣١.

ثقافة الأصالة أن ينظر إلىٰ تلك العلاقات بوصفها الموقع الرئيس لاكتشاف وتأكيد الذات، فعلاقات الحبّ مهمة وحيوية لأنها تشكّل بوتقات اختبار قاسٍ للهوية المولّدة داخليًا»[1]، وبهذا تتحمل العلاقة الخاصة قدرًا وافرًا من «الاعتراف» الذي يبحث عنه الفرد، كما توفر له -في ظل هذا السياق- الأمان الوجودي الذي يتوق إليه، كما سيأتي.

وإلىٰ جوار هذه التأسيسات والتحليلات النظرية يعطي الغرام شعورًا مخدرًا وإحساسًا إدمانيًا للشركاء في العلاقة، وهو بذلك يساعد الذات علىٰ تعويض عطشها الروحي الدفين، فالعشق والحميمية الغرامية «تخدّر» الفرد -كما في الاقتباس الذي صدّرت به هذا الفصل-، وتخمد شعوره بعذابات العيش، وهذا ليس تعبيرًا مجازيًا فقط، بل هو صياغة لنتيجة علمية تجريبية، ففي عام ٢٠٠٣م أجرىٰ باحثون في علم الأعصاب دراسة علىٰ مجموعة أفراد يعيشون في حالة «غرام جنوني»، وفقًا لمعايير محددة، ولحظوا أنه عندما ينظر أفراد عينة الدراسة العشاق إلىٰ صور محبوبيهم يظهر التصوير الوظيفي بالرنين المغناطيسي (FMRI) «نشاطًا قويًا في المناطق الدماغية المرتبطة بالبهجة والمكافأة، ونقصانًا في نشاط المناطق المرتبطة بالحزن، والخوف، والقلق»، والنتيجة اللافتة هي أن «**نمط النشاط الدماغي الذي يظهر عند رؤية المشاركين لمحبوبيهم لا يختلف عن نشاط الدماغ الذي يظهر عندما يكون الشخص تحت تأثير العقاقير المخدرة كالكوكائين**»[2]، ولم تكن هذه تجربة يتيمة، بل توصلت أبحاث أخرىٰ إلىٰ نتيجة مشابهة، وأكّدت خاصية «الإدمان» التي تظهر عند العشّاق[3].

---

(١) تشارلز تايلور، أخلاقيات الأصالة، ص٧٨. باختصار. وتكرر المعنىٰ نفسه وبالألفاظ ذاتها تقريبًا في: تشارلز تايلور، سياسة الاعتراف، ص٣٤، ترجمة عبدالرحيم الدقون، نشر دار عقول الثقافة، ط١ ٢٠١٨م.

(٢) ديفيد باس وسيندي ميستون، النساء- الوقوف علىٰ الدوافع الجنسية من الثأر إلىٰ المغامرة، ص١٣٠-١٣١، ترجمة أحمد الناصح، نشر دار المعقدين، ط١ ٢٠١٨م.

(٣) هيلين فيشر، لماذا نحب - طبيعة الحب وكيمياؤه، ص٢١٨-٢١٩، ترجمة فاطمة ناعوت وزميلها، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٥م.

(٤)

إلىٰ حدود «عام ١٨٠٠م كانت الصداقة تعتبر -عادةً- أقرب صلة شخصية يمكن أن تكون لدىٰ أي شخص»، ولكن منذ ذلك الحين أصبح الزواج النموذج الأسمىٰ للصلة الروحية الأعمق[١]، ففي أعقاب الحرب العالمية الثانية انتشر بصورة واسعة في البلدان الغنية في غرب أوروبا وأمريكا ما يسمىٰ بـ «زواج الحبّ»، الذي يقع -في صيغته النموذجية- عندما يتوافق طرفان وقعا في غرام بعضهما علىٰ استدامة هذه العلاقة بالزواج وإنشاء أسرة، ولم يكن من اليسير في الحقب السابقة في البلدان الأوروبية الانفراد المطلق بقرار الارتباط، بل أشار المؤرخ إدوارد شورتر (و١٩٤١م) في كتابه «نشأة الأسرة الحديثة» إلىٰ العقوبات التي كانت تواجه بها الزيجات السريّة في غرب أوروبا في حقب سابقة، فمن يتزوج دون موافقة والديه يحرم من الميراث، بل صدر قانون «بلوا» عام ١٥٧٩م وكان يقضي بإعدام من أقدم علىٰ الزواج بدون موافقة الأسرة إذا كان قاصرًا، يعني دون عمر الخامسة والعشرين[٢]. كما أنه لم يكن من الشائع منح الأولوية المطلقة لقيمة الحبّ والغرام المسبق كمعيار -شبه وحيد- لإنشاء الزواج، ومحدد رئيسي لقيمته وأهميته وآثاره.

ولأهمية هذا التحوّل رسمت بعض الأدبيات المعاصرة في التاريخ الاجتماعي سردية مبالغًا فيها عن تاريخ العلاقات الزواجية الأوروبية «الفريدة»، بتشويه تاريخ العلاقات التقليدية الغربية، وتحريف تاريخ النظام الأسري وواقعه

---

(١) انظر: لارس سفيندسون، مصدر سابق، ص٨٧.

(٢) انظر: لوك فيري، الإنسان المؤله، ص١١٣-١١٤.

في المجتمعات الشرقية، لكي يبدو الحبّ الرومانسي بين الزوجين كأنما هو اختراع أوروبي حديث[1].

وإجمالًا فقد تأثرت العلاقات المعاصرة بين الجنسين بثورتين مهمتين في القرن العشرين، الأولىٰ ثورة الفردانية في أنماط المعيشة وقواعد السلوك، وتغيرات الحدود الأخلاقية والقانونية. والأخرىٰ ثورة النماذج الاقتصادية الرأسمالية لتشكيل الذات وصوغ المشاعر[2]، وفي ضمن ذلك نشأ نموذج جديد من العلاقات أطلق عليه عالم الاجتماع أنتوني غيدنز «العلاقة الخالصة» أو النقيّة،

---

(١) يتعقّب المؤرخ الاجتماعي البارز جاك غودي (ت٢٠١٥م) هذه السرديات التاريخية التي تكاد تنفي وجود الحبّ الأسري في المجتمعات القديمة والوسيطة، ويزيّف دعوىٰ اختصاص الغرب الأوربي بظاهرة «الحبّ الرومانسي»، ويؤكد -استنادًا إلىٰ دراسات الإناسي البولندي مالينوفسكي ورأي أمثال راديكليف براون وليفي شتراوس وغيرهم- أن العلاقات داخل الأسرة وأفرادها في الحقب الماضية كانت قوية ومترابطة، ومع الاختفاء التدريجي لمجموعات القرابة الواسعة مع مرور الزمن بقيت الأسرة ثابتة وراسخة في المجتمعات المختلفة، ولا يتوقع أن تظلّ وحدة اجتماعية كالأسرة راسخة من غير أساس الحبّ (الجنسي) للزوج، والحبّ (غير الجنسي) للأطفال. ومن جهة أخرىٰ يرىٰ غودي أن الزواجات التي يشارك في إنشائها الأقارب بشكل أو بآخر -تلك التي يستبشعها الأوروبيون المحدثون- لا تعني عدم نمو العلاقة العاطفية بين الشريكين بعد الزواج، بل إن هذا النمو حالة شائعة، وحتىٰ إذا لم ينجح هذا الزواج -بصيغته التقليدية- فإن كثيرًا من المجتمعات تتيح خيار الطلاق في هذه الحالة، وبعد الطلاق تزداد فرص الطرفين في إمكانية «الاختيار الحرّ» للشريك التالي.

ويعلّل غودي سبب الاحتفاء بالسردية التي تحتكر «الرومانسية» الزوجية في النموذج الأوروبي الحديث بأن **هذا «الشكل من الحب كانت مركزيًا لمؤرخي الحداثة -الموجهين توجيهًا أيديولوجيًا-؛ لأنه ينطوي علىٰ حرية الاختيار، وعلىٰ الفردية، اللتين ينظر إليها بوصفهما قيمتين غربيتين بشكل جوهري»**. جاك غودي، سرقة التاريخ، ص٤٢٤-٤٢٥، ترجمة محمد التوبة، نشر العبيكان، ط١ ١٤٣٠هـ، باختصار وتصرف. وانظر للمزيد حول الموضوع: جي. إم. بلاوت، نموذج المستعمر للعالم - الانتشار الجغرافي وتاريخ المركزية الأوروبية، ص٢٠٦، ترجمة هبة الشايب، ط١ ٢٠١٠م. و: جاك غودي، الشرق في الغرب، ص٣٦٦ وما بعدها، ترجمة محمد الخولي، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٠٨م.

(٢) انظر: إيفا إيلوز، مصدر سابق، ص٢٦-٢٧.

وهو نموذج يفترض نشوء تعاقد مؤسس لأغراض ذاتية، ويقوم علىٰ علاقة حرّة بين فردين، يتمتعان بحقوق متساوية، لتحقيق مقاصد عاطفية وفردية، ويمكن الدخول فيه والخروج منه بإرادة حرّة[1]. وقُدّم هذا النموذج الجديد بوصفه انتصارًا للحبّ، والحرية والاستقلالية، وهزيمةً للنظام «الأبوي» ومؤسسة الأسرة القديمة.

وهذا النموذج يمثل الصياغة النظرية الكاملة لـ «زواج الحبّ»، وهو يتأسس علىٰ مفاهيم الحرية، والمساواة، والفردانية، والذي يعنينا هنا المضمون الفرداني، وهو مضمون مركزي في بنية هذا النموذج الجديد، فقد لحظ بعض الباحثين بعد دراسة عينة من الحكايات والسرديات الشخصية التي يطرحها المعاصرون عن أنفسهم في وصف زيجاتهم وعلاقاتهم العاطفية، أنها تدور -عادةً- حول شخصين فقط، فلا وجود للوالدين ولا الأقارب والأصدقاء، الأنا والآخر فحسب.

كما لحظوا أيضًا الاهتمام بتكريس الأصالة الذاتية في «تجربة الحبّ» ومغامرة العلاقة الغرامية، وأثرها في انتزاع التقدير والاعتراف الاجتماعي؛ فـ «إذا سئلتَ امرأة غربية معاصرة كيف قابلت شريكها أو زوجها؟، ومتىٰ وأين وكيف وقعت في غرامه؟، فإنها ستحكي قصصًا يشوبها التعقيد وذات صبغة ذاتية عميقة، وسيتبين لك أن هذه المرأة ربطت ما بين جميع تجاربها -بعناية وإتقان، واحتفظت بها في داخلها إلىٰ أن تأتي الفرصة المناسبة للبوح بها، حتىٰ يمكنها الحصول علىٰ فوائد هذا التقدير لذاتيتها الأصيلة؛ فوائد بمثابة وسام الهيبة في عصر الـ(أنا)»[2].

وهذا النموذج للعلاقات جلب معه معايير جديدةً لاختيار الشريك، وأبرز هذه المعايير معيار الحميمية العاطفية والاتساق النفسي، وقد كان هدف الأعزب

---

(١) انظر: أنتوني جيدنز، عالم جامح، ص٩٤. و: إيفا إيلوز، مصدر سابق، ص٣٢.

(٢) أولريش بيك وزملاؤه، الحب عن بعد - أنماط حياتية في عصر العولمة، ص١١٣-١١٥، ترجمة حسام الدين بدر، نشر دار الجمل، ط١ ٢٠١٤م.

في الحقب ما قبل الحداثية «الرضا عن اختياره، وليس العثور علىٰ الشريك المثالي، وكانت التوقعات العاطفية للزواج هي تجنب المعاناة المفرطة، وفي أفضل الحالات إنشاء شكل دائم -ولكن منخفض نسبيًا- من المودة»[١]، أما العلاقات الحديثة فتعتمد -بشكلٍ مبالغ فيه- علىٰ نموذج «الأصالة العاطفية»، وهو يتطلب أن يتعرّف كل من الرجل والمرأة علىٰ مشاعرهما بدقّة، وطبقًا لهذه المشاعر تُبنىٰ اللبنة الفعلية للعلاقة، لذا فـ «نظام الأصالة العاطفية يجعل الناس يدققون في مشاعرهم ومشاعر الآخرين؛ بقصد البت في أهمية الدلالة المستقبلية للعلاقة وشدتها»، ويكون التحقق اليقيني من المشاعر عند الذات الحديثة؛ «إما من خلال قدر كبير من التدقيق الذاتي، كالتساؤل عن طبيعة أسباب العواطف وحقيقتها، وإما من خلال الكشف المربك الذي يفرض نفسه من شدّته، كالحبّ من أول نظرة مثلًا»[٢].

وهكذا انتقل سياق إنشاء العلاقة الزوجية والعاطفية واستدامتها «من المعاني والطقوس المشتركة علنًا -بما أن كل من المرأة والرجل ينتميان إلىٰ عالم اجتماعي مشترك- إلىٰ التفاعلات الخاصة التي تقوّم فيها ذات أخرىٰ؛ وفقًا لمعايير متعددة ومتقلبة، مثل الجاذبية الجسدية، والكيمياء العاطفية، وتوافق الأذواق، والتركيب النفسي»[٣].

وهذه «الأصالة العاطفية» فرع عن نموذج الأصالة الهوياتية أو «فردانية تحقيق الذات» كما سبق بيانه، فقرار العلاقة لا بد أن ينبثق من العمق الذاتي، وأن يصبّ في مصلحة «تحقيق الذات»، مع أن «تحقيق الذات» عملية نامية وحركية، بل إن «المثال الثقافي الأعلىٰ لتحقيق الذات يتطلّب أن تبقىٰ خيارات الفرد مفتوحة إلىٰ الأبد»[٤].

---

(١) انظر: إيفا إيلوز، مصدر سابق، ص٣١٦.

(٢) المصدر السابق، ص٦٣-٦٤.

(٣) المصدر السابق، ص٢٢١.

(٤) المصدر السابق، ص١٨٣.

وهذه «الأصالة» هي ما يهدد استمرار العلاقات ويضعف إمكانية دوامها، بل ربما كانت وقودًا للخيانات الزوجية، فالنموذج نفسه يتضمن تناقضًا داخليًا كما تلحظ الأخصائية النفسية إستر بيريل (و١٩٥٨م)؛ فالاعتماد العاطفي الحصري علىٰ الشراكة الرومانسية يقويّ الحاجة إلىٰ الإخلاص في العلاقة، بينما الواقع أن الانجذاب إلىٰ الخيانة يزداد؛ لأن النموذج الثقافي نفسه يدفع الفرد إلىٰ تحقيق ذاته، وهذا التحقق مستمر ولا يتوقف، ومن ثمّ تبحث الذات عن تحققّها في علاقة أخرىٰ[١].

وإذا تجاوزنا علاقة الزواج، ونظرنا في علاقة الأمومة والأبوة اللصيقة بها، سنجد أنها أيضًا علاقة لم تسلم من طوفان التحولات الكبرىٰ، ومن اجتياح نموذج «فردانية تحقيق الذات»؛ فقد تحوّل الحبّ الأبوي للأبناء ليكون أولوية في أغلب العلاقة الزوجية[٢]، وتضخّم الدور الذي تقوم به العائلات في تنشئة أطفال اليوم إلىٰ أبعاد جديدة غير مسبوقة[٣]؛ فلم تعد «الوالدية» مقتصرة علىٰ تدريس الطفل معارف معينة، وتهيئة الضروريات الحياتية فقط، بل المزاج التربوي المعاصر يدفع الوالدين إلىٰ العمل علىٰ ازدهار شخصية الطفل ونموها، ومراعاة مزاجه النفسي، وتطوّر هويته الذاتية، واتجاهه الإبداعي،

---

(١) انظر: Esther Perel, op. cit, p45-46.
فضلًا عن أن هذا النموذج الرومانسي للعلاقة ينطوي علىٰ وهم كبير ومؤسف؛ حين يفترض أن قوة جاذبية الشريك الرائع كافية للامتناع الاختياري عن الخيانة الجنسية، وأن قوة العلاقة وعمقها تبدّد -بحد ذاتها- الانجذاب الجنسي للآخرين. انظر: المصدر نفسه، والصفحات نفسها.

(٢) انظر: لوك فيري، الإنسان المؤله، ص١١٢-١١٥، و: لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ص٦١. وراجع: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٤٣١-٤٣٥.
وانظر: تحليل هام لأولريش بيك لتحولات الفردانية المعاصرة وآثارها علىٰ الطفل في كتابه: مجتمع المخاطرة، ص٣٠٧-٣٠٩.

(٣) انظر فيما يتعلق بتضخّم أدوار الوالدين كتاب: بيتر ستيرنز، الطفولة في التاريخ العالمي، ترجمة وفيق كريشات، نشر عالم المعرفة، ط١ ٢٠١٥م. (خصوصًا الفصل الثالث عشر المعنون: معضلة سعادة الأطفال).

ومهاراته الرياضية والفنية علىٰ أفضل وجه[1].

و«إذا كانت الأسرة قد تحوّلت إلىٰ فضاء عاطفي جدًا، فإنها تحولت أيضًا -في الوقت نفسه- إلىٰ شركة ينبغي إدارتها في جميع أبعادها علىٰ أفضل الوجوه، لا شيء يمكن إهماله، صحة الأطفال، الدراسة، برامج التلفزة، اللغات، الألعاب والرياضة، كل شيء صار موضوعًا للتحسين والتطوير، صار الآباء يشبهون أكثر فأكثر مديري الشركات (الشبان والحيويين) المحبين لشركتهم المستمرة دائمًا»[2].

ولشدة هذا التحول في الروابط الأسرية وعمقه بالغ بعض المؤرخين المعاصرين كما سبق في طبيعة الحب الأسري الحديث، والحقيقة أن حداثة الظاهرة لا تكمن في ابتكار الحبّ غير المسبوق للزوج والأولاد كما يُزعم، بل في أن هذا الحبّ المتدفق «**أصبح يُنظر إليه علىٰ أنه جزء مهم مما يجعل الحياة تستحق العيش، وذات مغزىٰ**»[3]، وهو ما يهمنا في هذا الفصل، فالحبّ في الأسرة فطرة إنسانية عامة، إلا أن الجديد ارتباط هذا الحبّ الكثيف بقيمة ومعنىٰ حياة الفرد.

---

(١) انظر: لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ص٦٢.

(٢) جيل ليبوفتسكي، أفول الواجب - الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديموقراطية الجديدة، ص١٨٤، ترجمة البشير عصام، نشر مركز نماء، ط١ ٢٠١٨م. وانظر: المصدر نفسه، ص١٨١. وليس الآباء وحدهم من تضطرهم الثقافة المعاصرة إلىٰ ممارسات مدراء الشركات؛ بل حتىٰ مديرو المدارس، ورؤساء الجامعات، ومديرو المستشفيات، وأضرابهم. انظر: ريجيس دوبريه، مصدر سابق، ص٥٣.

(٣) تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٤٣٤.

(٥)

مع أن ارتباط الحب والغرام بالتعاسة والألم قديم قدم الإنسان نفسه، إلا أن الألم والتعاسة المعاصرين الناتجين عن الحبّ يختلفان في المحتوىٰ واللون والشكل، وفي هذه الفقرة سأفحص سياق وظروف خيبات الأمل ومسبباتها الرئيسية في العلاقات الغرامية، مع التركيز علىٰ المسببات المتصلة بارتباكات الهوية الذاتية، وأنماط إنتاج المعنىٰ بواسطتها.

أولًا: جراح الذات وآلامها:

مثّل نموذج «العلاقة النقيّة» نقلة نوعية في التاريخ الاجتماعي الأوروبي، حيث لم يخلُ ذلك التاريخ من نوع من الإجحاف ضد الشراكة الزوجية، بل اعتبرت الزوجة -في حقب ومواطن معينة- بمثابة الأملاك المنقولة[١]، إلا أن النموذج الجديد لم يخلُ أيضًا من العيوب والثغرات، فالتحرر أنتج الشعور بعدم الأمان والانكشاف النفسي، وأثر في تقلّب أنماط العلاقات العاطفية وتذبذبها، واتسامها بالهشاشة المفرطة، وتكرر الانفصالات السريعة والمتتالية[٢]، بسبب ضعف الأسس الأخلاقية، والقيود الاجتماعية، التي تنظّم سلوك الفرد داخل الجماعة، والاستناد الكثيف -وشبه الحصري- علىٰ بنية الأفراد النفسية الذاتية،

---

(١) حتىٰ أنه يمكن بيعها، إلا أن هناك خلافًا بين المختصين بالتاريخ الأوربي بشأن سياق هذه الظاهرة «بيع الزوجات»، ومدىٰ انتشارها، وقد كانت -كما يبدو- ظاهرة نادرة، وبديلًا قسريًا عن تعذّر الطلاق في التقاليد الكاثوليكية، لاسيما عند الطبقات الفقيرة، انظر:

https://www.history.com/news/engLand-divorce18-th-century-wife-auction

(٢) انظر: كلود دوبار، مصدر سابق، ص١٦٣، هامش (١).

التي هي -بطبيعة تكوينها- هشّة، وسائلة، ومتقلّبة[1].

وقد لحظ بعض الباحثين أنه لا وجود للحديث عن الأمن والأمان في الروايات الرومانسية الأوروبية الذائعة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، في حين أن مفهوم «الأمان» أضحىٰ شديد المركزية في مفاهيم الحبّ المعاصر[2]، وذلك لفقد الذات الحاضنة الاجتماعية والأسرية، والشبكة القيميّة، والامتداد التاريخي داخل النسيج الديني والأخلاقي، فلم «تعد القيمة الاجتماعية نتيجة مباشرة للوضع الاقتصادي أو الاجتماعي للشخص، ولكنها يجب أن تستمد من الذات، ويتم تعريفها علىٰ أنها كيان فريد، خاص لكل فرد»، لأن الاعتراف وهو «عملية اجتماعية مستمرة تتكون من دعم الفهم الإيجابي لدىٰ الناس لأنفسهم، ويستلزم الاعتراف الإقرار بمواقف الآخرين وتعزيزها، معرفيًا وعاطفيًا، فالاعتراف هو العملية التي يتم من خلالها تحديد القيمة الاجتماعية للشخصية وقيمتها بشكل مستمر في علاقات مع الآخرين ومن خلالها»[3]، و«**عندما تصبح الذات جوهرية، وعندما يُعرَّف الحبّ علىٰ أنه مخاطب لأغوار ماهية الفرد، وليس لطبقته الاجتماعية ومكانته، يصبح الحب إغداقًا مباشرًا للقيمة علىٰ الشخص، أما الرفض فيصبح رفضًا للذات**»[4]؛ فكلما تحرر الأفراد من الرموز والأعراف الاجتماعية بحثًا عن حقيقة شخصية، وكلما كانوا أكثر حميمية؛ أصبحت علاقاتهم مؤلمة وقاتلة وغير اجتماعية، فالتواصل الاجتماعي يتطلب قواعد وحواجز غير شخصية، لأن ذلك هو السبيل لحماية الأفراد بعضهم من بعض[5].

كما يرتبط فقد الأمان النفسي في سياق العلاقات العاطفية بأزمة الاعتراف، ففي هذا السياق لا بد للعلاقة أن تسهم في تكريس الاعتراف بجوهر الذات، التي

---

(١) انظر: إيفا إيلوز، ص٣٥-٣٦.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص٢٠٨.

(٣) المصدر السابق، ص٢١٦-٢١٧.

(٤) المصدر السابق، ص٦٨.

(٥) انظر: جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ، ص٦٩.

لم تعد تحصل علىٰ الاعتراف من الطبقة أو القبيلة أو نحوها كما سبق، ومن هنا أضحىٰ الشعور الإيجابي نحو الذات معلّقًا -بشدة- برأي الآخرين، وبات «الشعور بالرضا عن الذات هو السبب والهدف من الوقوع في الحب»(١)، ولذلك يصبح الخوف من الرفض أو الانفصال في هذه العلاقات عميقًا؛ لأن قيمة الذات غير معروفة مسبقًا، وإنما تتوّلد وتمنح داخل التفاعل الرومانسي؛ «فما هو علىٰ المحك هو أداء الذات؛ ومن ثمّ قيمتها»، فالتعرّض إلىٰ الرفض المبدئي أو فشل استمرار العلاقة يهدد قيمة الذات وجدارتها أمام صاحبها(٢)؛ «بسبب عدم وجود أطر ثقافية وروحية أخرىٰ»(٣).

ولمعالجة هذه المعضلة حاولت الثقافة النفسية المعاصرة مداواة تآكل الأمان الوجودي بالترويج لإنشاء علاقة حميمية مع الذات نفسها، لفكّ ارتباطها الوجودي بالآخرين؛ فـ «**الهوس الثقافي الحديث بـ «حب الذات» ليس سوىٰ تعبير عن الصعوبة التي تعيشها الذات؛ لإيجاد مراس للأمن الوجودي والاعتراف**»(٤)، وتسويق «حبّ الذات» بوصفه علاجًا وحمايةً للذات من الآثار السلبية لرفض الآخرين وتجاهلهم؛ هي محاولة فاشلة لحلّ مشكلة أكثر تعقيدًا؛ فـ «مثل هذه النصيحة تنكر الطبيعة الجوهرية والأساسية للقيمة الذاتية؛ فهي تطالب الجهات الفاعلة بأن تخلق ما لا يمكنها خلقه بمفردها»(٥).

---

(١) إيفا إيلوز، ص٢٠٦-٢٠٧.

(٢) ولذا فالخيانة في العلاقات الرومانسية المعاصرة تعد انتهاكًا -لا للحبّ فحسب- بل للذات والهوية. انظر: Esther PereL, op. cit, p56.

ومما يتصل بذلك أيضًا ظهور المفهوم الحديث لـ «الخيانة العاطفية»، الذي يحتل أهمية كبرىٰ في علاقات الحب المعاصر، إلىٰ حدّ أن الخيانة الجنسية يمكن أن تغتفر، بينما من شبه المتعذّر مغفرة «الخيانة العاطفية»؛ لكونها تدمر المحور المركزي الذي تتأسس عليه مشروعية العلاقة وقيمتها. انظر: المصدر نفسه، ص٣١-٣٢.

(٣) إيفا إيلوز، مصدر سابق، ص٢٢٤-٢٢٥، ٢٣٥.

(٤) المصدر السابق، ص٢٢١.

(٥) المصدر السابق، ص٢٦٩.

والخلاصة أن التحول الحداثي في أنماط العلاقات العاطفية تسبب في زيادة حدّة الآلام الناجمة عن التمركز على الذات، وارتهان قيمتها ومكانتها إلى الاعتراف داخل العلاقة الرومانسية.

ثانيًا: مثارات التعاسة في بنية العلاقة العاطفية:

تنبع الأزمات في العلاقات العاطفية أولًا من صعوبة بناء الذات المنفردة والمستقلة، ومن محاولات هذه الذات اكتشاف عواطفها الخاصة ثانيًا، التي تتأبّى على التحديد والموضعة أحيانًا، ثم اختيار السمات التي يفضّل توفرها في الشريك، وهي السمات التي لا تخلو من تأثير النوازع الغامضة والظاهرة، والخيالات الذاتية، والصور التي يزخر بها الفضاء العام المتجدد والإعلامي المجنسن ثالثًا. ورابعًا من مكابدة الذات تثبيت هذه الميول العاطفية السائلة. وخامسًا من تأكيد الشعور بالانسجام تجاه شريك معين، وهو الشريك المبهر الذي نجح في تجاوز تلك السمات والمعايير الدقيقة، واختياره من بين عشرات الشخصيات المحتملة. وسادسًا من السعي إلى إنشاء علاقة من موقع حرّ ومستقلّ، وتخطّي مخاوف المستقبل الغامض، للالتزام بعلاقة طويلة المدى، ليس لها مصدر استدامة سوى رغبة الطرفين، ومصالحهما النفعية؛ بالاستناد إلى عواطف جيّاشة من غير ذوبان، وانسجام نفسي تام من غير تبعيّة، ورغبات جنسية متسقة ومشبوبة ومستدامة[1].

وتتجلّى العلاقة الوثيقة بين بنية الذات الحداثية وأنماط العيش الحديثة وأزمة العلاقات العاطفية حتى في المستويات التحليلية الدنيا، كما في النشاط اليومي، حيث تتكاثر المنغّصات الصغيرة بسبب التواصل اليومي المفرط بين الشريكين، وهذا التواصل -بهذه الكيفية وهذا الكم- يعدّ تجربة حديثة، فالرجال والنساء -في طبقات النبلاء الأوروبية في الحقب السابقة حتى منتصف القرن التاسع عشر-

(١) استفدت هذه الخلاصاتَ العامة من: إيفا إيلوز، مصدر سابق، بعامته.

«لا يشتركون بالضرورة في نفس غرفة النوم، وكانوا معزولين في أوقات فراغهم، ولم ينقلوا باستمرار عواطفهم ودواخلهم»، وهذا التقارب المفرط من مسببات المعاناة الرومانسية، لأن «الألفة بالنسبة إلىٰ العواطف بمثابة القرب البصري للإدراك، وهذا يعني أن بُعدك عن أي موضوع يسمح لك بتنظيمه في شكل ثقافي يمكنه جذب انتباهك واهتمامك بشكل أفضل»[1].

وتتميز العلاقات العاطفية المعاصرة بعنايتها بالممارسات التي تزيد من تقريب المسافة بين الشريكين، وعلىٰ رأسها «الكشف عن الطبقات الأعمق للنفس، وتبادل الأسرار العميقة»[2]، و«فتح القلب» للطرف الآخر، ومشاركته «الحقيقة الكاملة»، وأدق خصوصيات الحياة الداخلية، وعدم إخفاء أدنىٰ الأحاسيس، والمقصود من ذلك الرغبة في تحقيق الصلة الروحية الحميمية التامة.

وهذا التعرّي الروحي أمام الطرف الآخر يلقي عبئًا كبيرًا عليه، لأنه قد لا يتفاعل «كما يُتوقع» مع أمور كهذه، كما تثير هذه الممارسات مخاوف الشريكين من أن تؤدي هذه الشفافية الكثيفة إلىٰ تكدير العلاقة، أو عدم تفهّم الطرف الآخر[3]؛ لأنه لا وجود للكمال والنقاء في أية رابطة بشرية، لذا يرىٰ عالم الاجتماع ريتشارد سنيت أنه «ليس هنالك من علاقة دائمة بوجه عام، ولا علاقة حب دائمة بوجه خاص، يمكن بناؤها علىٰ الأساس غير الثابت للحميمية المتبادلة»[4]، فالعلاقة الصحيحة والصحيّة «تتطلب وجود مسافة، فالحميمية لا تتطلب معرفة مطلقة بالذات أو بالآخر، وهنالك دومًا شيء ما يجعلنا نقاوم الإفراط في سبر الذات، فالناس لا يريدون أن يعرفوا أو يسمحوا لأحد

---

(١) المصدر السابق، ص٣٨٦-٣٨٩.

(٢) المصدر السابق، ص٣٨٩.

(٣) انظر: جيل ليبوفتسكي، أفول الواجب، ص٧٨.

(٤) بواسطة: زيجومنت باومان، الحداثة والإبهام، ص٢٤٩، ترجمة حجاج أبو جبر، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٨م. وانظر أيضًا: بيونغ تشول هان، مجتمع الشفافية، ص١٨، و٧١ وما بعدها، ترجمة بدر الدين مصطفىٰ، نشر مؤمنون بلا حدود، ط١ ٢٠١٩م.

بمعرفة الأسرار التي تقبع في قرارة نفوسهم، وإذا بالغت في محاولة سبر أغوار شخص آخر ستجد أنك تجبره علىٰ اتخاذ موقف دفاعي يحاول تجنّبه»[١].

ينطوي منح القداسة للعلاقة العاطفية -أيضًا- علىٰ خطر انمحاء الشخصية المميزة للمرء، فالاعتماد المطلق علىٰ الشريك لتسويغ الذات يحدّ من التطور الذاتي، والأسوأ أن تنصيب الشريك «ربًا» يفتح الطريق أمامه ليصبح شيطانًا، فلا توجد «علاقة إنسانية تتحمّل عبء الألوهية، ومحاولة ذلك سيكون لها عواقبها علىٰ الطرفين»، كضرورة الخضوع لرغبات الشريك واحتياجاته الخاصة، وسائر النواقص البشرية الأخرىٰ، و«عدم كمال الشريك يرتدّ علىٰ الفرد، لأنه إذا كان يمثل له الكل فأي نقيصة تجعل منه تهديدًا بالغًا لشريكه»، وهي نتيجة حتمية لكون الشريك -مهما بلغ- كائنًا ناقصًا ومملوءًا بالعيوب، وهو يخطئ بل هو خطّاء بطبعه، وشخصيته قابلة للانحطاط والتدهور باستمرار[٢].

ويعيد الكاتب الفرنسي باسكال بروكنر (و١٩٤٨م) سبب الفشل المتكرر للزيجات الحديثة إلىٰ كون المجتمع الحداثي قد رفع الحبّ إلىٰ رتبة العقيدة، فأضحىٰ الفرد يتوقع ويستثمر كل شيء في هذه العلاقة، لأن الحبّ أصبح «صورة علمانية للخلاص»، ونتيجة ذلك هي أن التوقعات التي تراود الشركاء تجاه بعضهم البعض كبيرة جدًا، فـ«**النقصان في ثقل التقاليد يؤدي إلىٰ الزيادة في الوعود في حياة الشريكين؛ كل ما يختفي يصار إلىٰ البحث عنه في الآخر**»[٣]؛ فالتأكيد المفرط علىٰ القيمة العاطفية الرومانسية ضرورة أساسية؛ «ليحلّ محلّ ما كانت تناله المرأة من طمأنينة وتواصل في أنظمة للعائلة أكثر التحامًا واتساعًا؛ وكي تُقدّم الوحدة الزواجية المنعزلة -للمرأة خاصة- أيديولوجيا داعمة وراسخة»[٤].

---

(١) بيرم كرسو، سكينة الروح، ص٤٤، ترجمة مها بحبوح، نشر شركة الحوار الثقافي، ط١ ٢٠٠٣م.

(٢) إرنست بيكر، مصدر سابق، ص١٧٢-١٧٤.

(٣) أولريش بيك، مجتمع المخاطرة، ص٢٩٧.

(٤) بواسطة: إيان واط، مصدر سابق، ص١٢٤.

وهذه التوقعات تتفاوت بين الشركاء، وفي العموم يُتوقع من الزوجة أن تكون عشيقة متلهّفة، وصديقة روحية، وأمًّا باذلة، وأن تظل -مع مرور الزمن وتراكم الأعباء- فاتنة جسديًا، وجذّابة جنسيًا، وناجحة اجتماعيًا، وربما وظيفيًا، ويُتوقّع من الزوج -في المقابل- أن يكون عشيقًا بارعًا، وزوجًا داعمًا، ورجلًا ناجحًا، وأبًا متميزًا، في الوقت نفسه(١)؛ فالعلاقات المعاصرة -كما يلحظ بروكنر- مهووسة بالتوفيق بين كل شيء، بين الحبّ الغرامي والإثارة الجنسية، بين تعليم الأطفال والعناية بهم وتحقيق النجاح الاجتماعي والوظيفي، وتطمح -فوق ذلك- إلىٰ تثبيت هذه المعادلات الصعبة كلها علىٰ المدىٰ الزمني الطويل، كما تحاول جاهدةً المواءمة بين تناقضات الاستقلال الذاتي و«الأنا» المؤكّدة، والاندماج العارم في شراكة حميمية، وهنا تكمن «مفارقة الحبّ»(٢).

وعلىٰ أية حال؛ فكل خطوة من الخطوات تخطوها الذات نحو إنشاء العلاقة الرومانسية واستدامتها يمكن الغوص في تحليل تعقيداتها الخاصة وآثارها في إنتاج التعاسة، ولكن هذا سيخرج بنا عن هدف هذا الفصل، والمهم التأكيد علىٰ أن المحور الرئيس في هذه الأزمات يعود في نهاية المطاف إلىٰ الهوية

---

(١) كتب أحدهم عن «تطور» العلاقات الزوجية، وقال أنه «لم يعد هناك عذر لتحمّل زوج أقلّ من رائع»، وهذا التصوّر -كما رأينا- مبني علىٰ أن الزواج مصمم حصريًا لـ «تلبية الاحتياجات العاطفية للطرفين»، وهذا الزعم يفترض أن هذه الاحتياجات محددة وثابتة ومهمة، بينما الواقع أنها تتغيّر مع الظروف وتقدم السن، كما أنه يتعذر علىٰ شخص واحد -مهما بلغت روعته- أن يلبّيها، فتبقىٰ احتياجات مهمة يشبعها الأصدقاء والأقارب والزملاء، وتحميل الشريك تلبية أبعاد الاحتياجات الشخصية المعقّدة كلها يضع العلاقة تحت ضغط هائل، ويعرّض الشريكين إلىٰ الإحباط، والتعبير عن حبّ الشريك بالقول «إنه يمثل العالم كله بالنسبة لي» لا ينبغي التعامل معه إلا بصورة مجازية؛ «لأنه لا يمكن لفرد واحد أن يكون بديلًا عن الجميع». فضلًا عن أن بعض الاحتياجات قد لا تكون مهمة أساسًا، وقد يبالغ فيها؛ فتتحول الرغبات العارضة والأماني العابرة والتفضيلات غير المبررة إلىٰ «احتياجات». انظر: ستيفن برايرز، مصدر سابق، ص١٩٩-٢٠٦.

(٢) انظر:

Pascal Bruckner's 'The Paradox of Love', Review by Christopher Bray, (Financial Times, FEBRUARY 11 2012).

الذاتية الحداثية وموقفها من التحرّر والفرادة والأصالة وتحقيق الذات، وهذا ما توصل إليه عالم الاجتماع الفرنسي جان كلود كوفمان (و١٩٤٨م) في ختام دراسته التي تتناول سوسيولوجيا الشراكة الزوجية المعاصرة، فيكتب:

«إن مجتمعنا المبني علىٰ المسؤولية الفردية يفرض علىٰ كل فرد القيام بخيارات شديدة التنوع، ويأمره -بشكل خاص- ببناء هويته الخاصة، وهي عملية تتبلور من خلال التبادل مع أقرب الأشخاص، وهذا الفرض أفضل تفسير للأسباب التي تدفع الناس إلىٰ طلب الكثير من [أزواجهم]، وتؤدي بسهولة إلىٰ عدم الرضا عن العلاقة، فتجعل إنشاء العلاقة الزوجية والمحافظة عليها عملًا شديد الصعوبة»[(١)].

ثالثًا: حتمية الانطفاء:

إن المسار الذي تعبره العلاقات العاطفية ينتهي غالبًا إلىٰ انطفاء تدريجي للهيب الحبّ، وانتشار صقيع الوحدة في أرجاء الذات، لأن العلاقة مهما بلغت ستواجه -لا محالة- يومًا ما مشكلة «استنزاف الرغبة»[(٢)]؛ فالغرام الدافق لا يستمر -في أحسن الأحوال- سوىٰ سنيات قليلة، بل تشير دراسة حديثة إلىٰ أن الملل يتسرّب إلىٰ العلاقات الحميمية بعد ثمانية عشر شهرًا أو سنتين علىٰ أكثر تقدير[(٣)]،

---

(١) جان كلود كوفمان، علم اجتماع الثنائي، ص١٣٣-١٣٤، ترجمة بسمة بدران، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١ ٢٠٠١م. بتصرف يسير.

(٢) انظر: لوك فيري، الإنسان المؤله، ص١٢١-١٢٣.

(٣) انظر: زيجومنت باومان، الحياة السائلة، ص١٢١-١٢٢، ترجمة حجاج أبو جبر، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٦م.
وكما يقول فريدريك بيغبيديه في معالجته الروائية الساخرة للموضوع: الحب لا يدوم سوىٰ ثلاث سنوات، السنة الأول سنة العشق، والثانية سنة الحنان، والثالثة سنة الملل؛ «هذه سنة الحياة!».
انظر: فريدريك بيغبيديه، الحب يدوم ثلاث سنوات، ص٢٤-٢٦، ترجمة حسين عمر، نشر المركز الثقافي العربي، ط١ ٢٠١٩م.

ولذلك فالانشغال الأهم عند الأزواج اليوم يتمحور في كيفية تحويل عشق البدايات الملتهب إلىٰ علاقة غرامية دائمة، وصداقة حميمية مستمرة[١].

وهذه الاحتمالية القوية للفتور التي تنتظر العلاقات انعكست في التراخي الضمني للالتزام باستدامة العلاقة، «فلم يعد المتحابون يقسمون علىٰ وفاء أبدي، لأنهم استبطنوا -نوعًا ما وإن كانوا يرفضون ذلك- القانون الواقعي القاسي للهشاشة وعدم الثبات في الرغبة الغرامية، والمطلوب البقاء وفيًا مادام الحب قائمًا، ثم تفتح لعبة الحياة من جديد»، ومع ذلك بقيت قيمة الوفاء ينظر إليها بإجلال، لأن المخيال الجمعي يشعر بـ «الرعب من انعدام المعنىٰ في المغامرات السريعة التي لا تدوم، ومن الفراغ الملازم لتكرار الغراميات قصيرة الأجل»[٢].

وكل ما مضىٰ من أزمات أو معيقات لاستمرارية نموذج زيجات الغرام أو جاذبيته يجب أن لا تحجب الحقيقة الأخيرة، فالطلاق والانفصال الدنيوي ليس سوىٰ أحد الوجوه المحتملة لانقطاع الرابطة الإنسانية، وتبقىٰ هناك حتمية أرسخ للفناء الذي يواجه هذه العلاقة «المقدّسة»، وهي حتمية أقسىٰ وأبعد ألمًا، أعني بها الانفصال بالموت والفناء بالفقد، فعلىٰ فرض التسليم بفعالية «الحبّ» وإيفائه بوعوده في إنقاذ المعنىٰ، وتوفير الحياة الطيبة، إلا أن حتمية الانفصال بالموت وفقد الحبيب، تهدم ما بقي من قداسته الموهومة؛ لأن هذا الفقد -في ظل الوهم اللاديني- ليس فقدًا مؤقتًا، بل فقد مطلق عبثي لا رجعة فيه، وهذا التعويل علىٰ منظومة مهددة بالعدم الحتمي لتوفير معنىٰ الحياة ليس سوىٰ مجازفة مخيفة بكينونة الفرد الروحية.

❀ ❀ ❀

---

(١) انظر: لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ص٣٢٧-٣٢٨.
والواقع أنه لا يمكن التغلّب علىٰ الروتين في العلاقة أو التخلص منه نهائيًا، لأنه -ويالمفارقة- هو نفسه الذي يمكّن الفرد من الشعور بالكثافة الشعورية، فـ «الروتين هو الثمن الذي ينبغي دفعه من أجل إمكانية الشعور بكثافتنا والتفكير فيها». تريستان غارسيا، مصدر سابق، ص٢١٨.

(٢) انظر: جيل ليبوفتسكي، أفول الواجب، ص٧٧-٧٨.

والحاصل أن الأزمة الروحية والوجودية التي تعتري الفرد الطامح إلىٰ تحقيق ذاته المجردة عن دعم البنىٰ الثقافية والاجتماعية والدينية تدفعه -كما اتضح لنا في الفصل الرابع- إلىٰ تفعيل وتنشيط وجوده الفيزيائي وبنيته العضوية والنفسية تنشيطًا مفرطًا؛ لتعويض النقص الفادح في موارد الطمأنينة، ومصادر التوجيه والتعاليم الغائية، ومن هنا اتخذ الفرد المعاصر من شعوره وأحاسيسه موقعًا مركزيًا لابتكار معنىٰ لحياته، ثم تركّز ذلك كله ليفيض في ساحة «العلاقات العاطفية»، بغية إشباع الرغبة في اقتناص الكمال والجمال والجلال في ذات محبوبة يقف المعنىٰ علىٰ حدود وجودها.

وبقدر ضخامة هذه الوعود والآمال المعلّقة علىٰ «العلاقة الرومانسية» إلا أن الإحباطات الكثيرة تعترض طريقها، ويظلّ إسهام العلاقة في حلّ أزمة الغاية الوجودية، وهشاشة مغزىٰ الحياة اليومية عابرًا وجزئيًا، فستقف الذات -يومًا ما- عاجزة أمام حتمية الانفصال بالطلاق أو الموت؛ وحينها يخلو العالم من المحبوب، ومن المعنىٰ.

الفصل السابع

الفن والمعنى المؤجل

«من شأن الفن أن يرفع رأسه عاليًا عندما تفقد الديانات مجالها»[1]

(فريدريك نيتشه ت١٩٠٠م)

«يستولي الفن علىٰ وظيفة الخلاص الدنيوية، مهما يكن تفسيرك لهذه العبارة. إنه يقدم الخلاص من المظاهر الرتيبة للحياة اليومية، وخصوصًا من ضغوط العقلانية النظرية والعملية»[2].

(ماكس فيبر ت١٩٢٠م)

«أجد نفسي في لحظات الوجد البالغ منجرفًا إلىٰ الاعتقاد بأن الفن قد يثبت يومًا أن فيه خلاص العالم»[3].

(كلايف بيل ت١٩٦٤م)

---

(١) بواسطة: محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، ص٧٣٨، نشر الشبكة العربية للأبحاث، ط١ ٢٠٠٨م.

(٢) بواسطة: ريتشارد وولين، مقولات النقد الثقافي - مدرسة فرانكفورت والوجودية وما بعد البنيوية، ص١٠٧-١٠٨، ترجمة محمد عناني، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٦م.

(٣) كلايف بيل، الفن، ص٨٠، ترجمة عادل مصطفىٰ، نشر دار رؤية، ط١ ٢٠١٣م.

ينشغل هذا الفصل بشرح سياق ودلالات تحوّل الفن إلىٰ قيمة مستقلة، ومن ثمّ استحالته ليكون هدفًا نهائيًا ومنتجًا رئيسًا لمعنىٰ الحياة، وشكلًا من أشكال التديّن، معوضًا ضمور الاعتقادات التقليدية، وتغوّل العقلنة، وتأثيرات الرأسمالية الصناعية. سأبدأ أولًا بعرض (١) علاقة الفنون التاريخية بالدين، وطبيعة التوترات الواقعة بين دنيوية الفن وأخروية الدين، ثم أنتقل إلىٰ تحليل (٢) جوهر الانفعال الفني، ومعناه، وأعرض بعد ذلك (٣) سياق استقلالية الفن وتحوّله إلىٰ غاية ومنبع رئيسي للمعنىٰ، مبينًا (٤) أهم الدوافع الحداثية المؤثرة في النظرة التبجيلية إلىٰ الفن، وأخيرًا (٥) أوضح دور الفن في «تأجيل» سؤال المعنىٰ، أو «نسيانه».

(١)

حظيت الفنون منذ قديم الزمان بأهمية كبيرة في الثقافات البشرية، ومنذ الحقبة اليونانية القديمة حتىٰ القرن الثامن عشر لم تطرح الفنون إلا باعتبارها وسيلة أو طريقة لتأكيد القيم العقائدية والأخلاقية[١]، فبعض الفلاسفة القدامىٰ رأىٰ أن الفنون وسيلة إلىٰ تحصيل المعاني الأخلاقية، وتهذيب الطبع، وبعضهم سعىٰ لاستعمالها للتعليم، والإرشاد السياسي.

ثم جاءت المسيحية -لاسيما في حقبتها الوسيطة- فاستثمرت الأطر الأخلاقية الفلسفية القديمة، ورأت أن الفنون -كالموسيقىٰ- يمكن استعمالها وسيلة لإعلاء كلمة الرب، وطريقة فعّالة لإيقاظ الشعور الديني، واتخذت الكنائس الصور الفنية والرسومات والتماثيل وسائل دعوية وتعليمية، تستهدف أساسًا عموم الناس من الأميين والجهلة، لسهولة تأثرهم بالانطباعات البصرية[٢]، ولذلك دعمت الكنيسة فنون الرسم في حقب تاريخية معينة، كما ازدهرت في ظلها الموسيقىٰ الدينية، حتىٰ قال اللاهوتي البروتستانتي ارنست تروليتش (ت١٩٢٣م) «إن أسمىٰ ما أنتجته البروتستانتية في مجال التصور كان في فن الموسيقىٰ التي أعطاها يوهان باخ (ت١٧٥٠م) أقوىٰ تعبير فني لها»[٣].

وقد ذهبت بعض التيارات اللاهوتية المسيحية إلىٰ أن هذه التجليات الفنية (الأيقونات، الموسيقىٰ والترانيم. .الخ) تمثّل أنماطًا ومعابر للاتصال بين المطلق

---

(١) انظر: جوليوس بورتنوىٰ، الفيلسوف والموسيقىٰ، ص١٥، ترجمة فؤاد زكريا، نشر دار الوفاء، ط١ ٢٠٠٤م.

(٢) انظر: آرنولد هاوزر، الفن والمجتمع عبر التاريخ، ج١ ص١٥١.

(٣) بواسطة: ميغيل ده أونامو، مصدر سابق، ص٧٠.

(الله) والمحدود (المخلوق)، وأن الاتصال بالمطلق يكون بتجسيد إشارات في صور مادية ينفذ من خلالها الوعي إلىٰ شهود المطلق في اللحظة الجمالية، أو بعبارة أوضح يكمن دور هذه الفنون في استثارة المشاعر العميقة وتحريكها، ومن ثمّ توجيهها نحو غاية دينية، وقد جاء في بيان البابا بيوس العاشر عام ١٩٠٣م أن الهدف من الموسيقىٰ الدينية «زيادة فعالية النص، حتىٰ يتسنّىٰ له أن يحرّك في نفس المؤمن مشاعر التقوىٰ بمزيد من اليسر»[١]، وكذلك الحال في الأيقونات، وفي الفنون المعمارية في بناء الكنائس التي تشعر الداخل بالتضاؤل والهيبة والإجلال.

وفي دراسة حديثة أجريت في المجتمع الأمريكي عبّر كثير من المتدينين (الإنجيليين والكاثوليك والبروتستانت) عن أن الصور واللوحات تثري حياتهم الروحية، وذكرت نسبة عالية من عينة الدراسة نفسها عن كثير من هؤلاء «أنهم شعروا بالقرب من الله من خلال الاستماع إلىٰ الموسيقىٰ أثناء القداس»، وقالت نسبة أقل منهم أنهم شعروا بذات الشعور الروحاني عند مشاهدة لوحة فنية[٢].

إلا أن مادية النشاط والمنتج الفني ودنيويته تعكّران صفو روحانية الاعتقاد وأخروية التديّن، وهذا التناقض الجزئي بين الفنون والدين أثار كثيرًا من الجدالات والصراعات في التاريخ الكنسي، ومن أبرز وقائع ذلك ما يعرف بحركة تحطيم الأيقونات التي نشطت في القرن الثامن والتاسع الميلادي في الكنائس البيزنطية، التي رفضت شيوع الصور في الكنائس ورأت فيها عبادة للأصنام[٣]،

---

(١) بواسطة: جوليوس بورتنوىٰ، مصدر سابق، ص٢٥٩.

(٢) روبرت وثنو، التلاقي المعاصر بين الفن والدين، ضمن: بيتر كلارك (محرر)، مصدر سابق، ج١ ص٥٥٠-٥٥١.

(٣) ابتدأ هذه الحركة الإمبراطور البيزنطي لاون الثالث (ت٧٤١م)، وقد تأثّرت هذه الحركة بإنكار بعض المسيحيين الأوائل لمشروعية تصوير الرب، كما تأثرت بنفور المسلمين من الصور و«الأصنام»، وأسهمت هذه الحركة في الانشقاق التاريخي بين الكنيسة الشرقية (الأرثوذكسية)، والكنيسة الغربية في روما (الكاثوليكية)، انظر: ميشال دولاهوتر وآخرين (تحرير)، معجم الأديان، ج١ ص٥٢٣-٥٢٥، ترجمة مركز الدراسات والأبحاث المشرقية، نشر مؤسسة الكاردينال بول بويار، ط١ ٢٠١٦م. و: آرنولد هاوزر، الفن والمجتمع عبر التاريخ، ج١ ص١٦١-١٦٦.

وكانت الكنيسة الغربية تشعر بهذا الخطر، وتحاول تبديده بتذكير أتباعها المستمر بالتفريق بين العبادة والتبجيل، خصوصًا مع تزايد الميول الدينية للتجسيد والتصوير في أواخر العصور الوسطىٰ[1].

كما أثارت الموسيقىٰ الكنسية قلق بعض كبار المسيحيين وارتباكهم، كما نجده في «اعترافات» أوغسطين (ت٤٣٠م)؛ ففي سياق حديثه عن لذات الجسد وشهواته أبدىٰ أوغسطين انزعاجه من «ملاذ السمع» التي تراوده عند إنصاته لموسيقىٰ الكنيسة، وذكر محاولته كبح نفسه عن الطرب للألحان طربًا ماديًا، فهو يحسّ «بكون الكلمات المقدسة ذاتها والمغنّاة هكذا، تؤثر في روحه بنار من التقوىٰ والإيمان أكثر اتّقادًا منها لو لم تكن مغنّاة»، ويعبّر عن حيرته في سبب ذلك الانفعال، ويقول «كل مشاعر روحنا تجد فيها حسب اختلافها طابعها الخاص في الصوت والغناء، وتتحرك بتناسق خفي بينهما لا أدري ما يكون»، ثم يظهر تورّعه عند سماع موسيقىٰ الكنيسة وألحانها؛ «من حين لآخر أودّ -بحق- أن أبعد عن أذني -وعن الكنيسة ذاتها- جميع الألحان الرثائية العذبة التي يرافق بها زبور داود»، لكنه يتراجع قليلًا عندما يتذكّر أثر تلك الموسيقىٰ في نفسه إبان أوائل توبته، إلا أنه لا يزال يشعر بدنيوية الألحان وحسّيتها المتناقضة مع الورع، ويوضح هذا التوتر بين متطلبات الروح وتقاليد الكنيسة ولذات الجسد بقوله: «هكذا أتموّج بين خطر اللذة الحسيّة واختبار السلامة الحاصلة منها، ولذا انقاد أكثر لا -لعمري- للبوح برأيٍ لا رجوع فيه، بل لكوني أوافق علىٰ عادة الغناء في الكنيسة، حتىٰ تصعد الروح -التي لا تزال ضعيفة- من متع الآذان إلىٰ مشاعر التقوىٰ، ومع ذلك فعندما يتفق لي أن يؤثّر فيّ الغناء أكثر من الكلمات؛ أقرّ بأني مطالب بالتكفير عن خطيئتي، وكم أودّ عند ذاك ألا أسمع الغناء»[2]، وغرضي من

---

(١) انظر: يوهان هويزنجا، اضمحلال العصور الوسطىٰ - دراسة لنماذج الحياة والفكر والفن بفرنسا والأراضي المنخفضة، ص١٤٩ وما بعدها، ترجمة عبدالعزيز جاويد، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢ ١٩٩٨م.

(٢) أوغسطين، الاعترافات، ص٣٣٩-٣٤١، ترجمة إبراهيم الغربي، نشر المجمع التونسي للعلوم والآداب، ط١ ٢٠١٢م.

سياق هذا «الاعتراف» الإشارة إلىٰ نموذج عملي للتناقض الكامن الذي يثيره التداخل بين الفنون والدين.

وهذا الاستعمال الوظيفي أو المساند للفنون في العبادات الدينية وقع نظيره في التراث الإسلامي، ومن أوضح نماذج ذلك مفهوم السماع الصوفي، لاسيما في نسخته المتأخرة، حيث اتخذت بعض التيارات الصوفية ألوانًا من الفنون، كالغناء الممزوج ببعض المعازف والرقص سبيلًا لتحصيل بعض المعاني والأحوال القلبية الرفيعة، لإدراكهم شدة وقع هذه الفنون علىٰ النفس والوجدان.

وقد قسّم بعض المتصوفة الأوائل تلقّي الناس للفنون السمعية[1] إلىٰ مراتب، الأولىٰ: سماع بالطبع؛ وهو كل سماع آدمي يميل بطبعه إلىٰ الصوت الجميل. والثانية: سماع بالحال، وهو سماع المتأمل للمعاني، المنفعل بها، فإذا سمع بيتًا في وَصْلٍ، أو هجرٍ، أو تشوّقٍ، أو تخوّف فراق، أو تألّم من انفصال؛ تحرّك قلبه وانفعلت نفسه لهذا المعنىٰ أو ذاك؛ لكنه يجعل من حركة القلب هذه طريقًا إلىٰ التفكّر واستثارة التزكية الباطنية، واستجلاب ما يوافق حاله مع ربه[2]، فيكون الفن المسموع «كالقادح يقدح في سرّه، علىٰ قدر صفاء وقته وقوة قادحه، فتشتعل نار ترمي بشررها، فيبين ذلك علىٰ الجوارح»، والمرتبة الثالثة: سماع بالحقّ، وهي ذروة المراتب وأشرفها، وصاحبه لا يقع في ما يقع فيه السامع بالحال، من التمتّع بالشعور الملذّ حال سماع ذلك اللون من الفن، المتناغم في وصفه، والمنسجم في رصفه، فحاله -وإن كانت شريفة- «فهي ممزوجة بحظوظ

---

(١) وكان ذلك في بدايات ظهور «السماع»، الذي كان يعني حينها مجرد سماع إنشاد القصائد، من غير أوتار ولا مزامير ولا معازف أو طبول.

(٢) كما ورد عن بعضهم أنه اضطرب وتواجد لما سمع قول الشاعر متغزّلًا:

ما زلتُ أنزلُ في ودادكَ منزلًا ... تتحيّر الألبابُ عند نُزُوله

ولهم في ذلك حكايات وتأويلات عجيبة، انظر في ذلك إن شئت: اليوسي، المحاضرات في الأدب واللغة، ج٢ ص٤١٦ وما بعدها، تحقيق محمد حجي وأحمد إقبال، نشر دار الغرب، ط٣ ٢٠١٤م.

البشرية، مرتبطة بحدود الإنسانية»[1]، أما أصحاب السماع بالحال فيقع لهم عند السماع -لفناء حظوظهم الدنيوية، وخمود بشريتهم المادية[2]- ظهور الحكمة وآثار القدرة وعجائب اللطف «بلا علة ولا تنعّم الروح بالنعمة»[3].

وهذا التمييز بين الحال الثانية والثالثة -مع غموضه والتباسه- يذكّر بالتوتر الذي عبّر عنه أوغسطين آنفًا، فـ «الحظّ الدنيوي» عند الصوفي هو نظير «خطر اللذة الحسيّة» عند أوغسطين. وهذا التقارب الوهمي والتشابه الظاهري بين الانفعال الفني والديني دفع جملة من العلماء إلىٰ تمييز الانفعالات ودلالاتها، مع إقرارهم بشدّة أثر هذه الانفعالات، وكونها تشبع النفس وتوهم ريّ الباطن،

---

(١) لذلك جعل بعضهم السماع خاصًا للمبتدئين في طريق السلوك، وورد عن أبي عمرو الزجاجي النيسابوري (ت٣٤٨هـ) -وهو من مشايخ المتصوفة- أنه سئل عن السماع فقال: «ما أدون من يحتاج إلىٰ مزعج يزعجه إليه، السماع من ضعف الحال، ولو قوي لاستغنىٰ عن السماع والأوتار». السلمي، طبقات الصوفية، ص٤٣٢، تحقيق نور الدين شريبة، نشر مكتبة الخانجي، ط٤ ١٤٣٤هـ.

(٢) يشكك عدد من العلماء في إمكان ذلك؛ لاستحالة الانعتاق من الطباع جملةً، انظر: ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص٢٦٤، ٢٧١-٢٧٢، نشر دار ابن حزم، ط١ ١٤٢٦هـ.

(٣) الطوسي، اللمع في التصوف، ص٦٥٠-٦٥١، تحقيق رنولد نيكلسون، نشر دار الوراق، ط١ ٢٠١٨م. ويلخّص السراج الطوسي (ت٣٧٨هـ) في كتابه «اللمع» -الذي يعد أول مدونة صوفية- الغاية الصوفية من السماع: «إن مقصود القوم في السماع الذي يسمعون -من القرآن والقصائد والذكر وغير ذلك- من أنواع الحكم ليس كله لحسن النغمة، ولطيب الصوت، والتنعّم والتلذّذ بذلك؛ لأن الرقّة والهيجان والوجْد كامن فيهم -أيضًا- عند فقدان الأصوات والنغمات، والسكون والهدوء كامن فيهم عند وجدان الأصوات والنغمات؛ فعلمنا أن **المقصود في جميع ما يسمعون ما تصادف قلوبهم من جنس ما في قلوبهم من المواجيد والأذكار، فيقوىٰ الوجد بما تصادفه بمشاكلته**». السراج الطوسي، اللمع في التصوف، ص٦٨٢. وباعث هذا الكلام طلب التمييز لإدراك الفرق بين الانفعال الفني المتولّد عن أثر النغم، والانفعال الروحي المتوّلد عن استيلاء اليقين والإخلاص وسائر التعبّدات القلبية علىٰ الباطن. وقد اصطلح المتصوفة علىٰ أن الوَجْد -وهو يقرن بالسماع عادة- «مصادفة الباطن من الله تعالىٰ واردًا يورث فيه حزنًا، أو سرورًا، أو يغيّره عن هيئته، ويغيّبه عن أوصافه بشهود الحق»، انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج٢ ص١٧٥٧، تحقيق علي دحروج، نشر مكتبة لبنان، ط١ ١٩٩٦م.

فـ «تأثير الأصوات في النفوس من أعظم التأثير، يغنيها ويغذّيها، حتىٰ قيل: إنه لذلك سُمّي غناء، لأنه يغني النفس»[1]، ويقول ابن القيم (ت٧٥١هـ) رحمه الله: «النفوس التي فيها رقّة ولطافة ورياضة [يكون] الصوت والصورة أسرع تأثيرًا فيها من النار في يابس الحطب، حتىٰ إنها **لتتقوّت** بذلك أحيانًا»[2].

وقد أشار أبو إسحاق الشاطبي (ت٧٩٠هـ) رحمه الله إلىٰ الفرق بين الآثار الانفعالية الناجمة عن السماع الصوفي، أو عن سماع الألحان والمعازف عمومًا، وبين الآثار الناجمة عن سماع القرآن والذكر، واستنبط من قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾، وقوله جل وعلا: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾؛ أن الانفعال المحمود لا يعدو اقشعرار الجلد، ودمع العين، وهو شامل للإنسان بكليته؛ «فاللين إذا حلّ بالقلب وهو باطن الإنسان، وحلّ بالجلد بشهادة الله وهو ظاهر الإنسان؛ فقد حلّ الانفعال بمجموع الإنسان»، إلا أن هذه الانفعالات المذكورة تتسم بـ «السكون لا الحركة والانزعاج، والسكوت لا الصياح»، بخلاف الانفعال الفني الغنائي والموسيقي؛ فهي تثير الطرب الصاخب وتولّد الاضطراب الراقص، لما فيها من «ثوران للطباع»، ويلمح إلىٰ أن شاهد هذا في كون هذا السماع المطرب يقع لغير الإنس، كالحيوانات، كالإبل والخيل، ومن لا عقل له من الإنس كالأطفال[3]، فكل هؤلاء تستفزّه الأصوات

---

(١) ابن تيمية، الاستقامة، ج١ ص٣٠٩، تحقيق محمد رشاد سالم، نشر مكتبة ابن تيمية، ط٢ د ت.

(٢) ابن القيم، الكلام علىٰ مسألة السماع، ص٢٢٤، تحقيق محمد عزير شمس، نشر دار عالم الفوائد، ط١ ١٤٣٢هـ.

(٣) وأشار ابن القيم إلىٰ نحو ذلك في ما استفاده من ابن تيمية، انظر: ابن القيم، الكلام علىٰ مسألة السماع، ص٧٥.

ويذكر ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) رحمه الله أن الأثر البالغ للفنون السمعية إنما هو من قبيل المحسوسات الطبيعية، ولذلك يؤثر في الصبيان والبهائم، ثم يشير لملحظ دقيق، ويربط بين قوة التأثّر الفني وضعف البنية النفسانية والعقلية، فيقول: «كلما كان [الكائن] أضعف؛ كانت الحركة [الانفعال بالغناء] به أشدّ؛ فحركة النساء به أشدّ من حركة الرجال، وحركة الصبيان أشدّ من حركة البالغين، وحركة البهائم أشدّ من حركة الآدميين؛ فهذا يدلّ علىٰ أن قوة التحرّك عن مجرد الصوت لقوة =

المطربة والمتناغمة[1]، فبان بذلك الفرق الدقيق بين أثر الانفعال الفني، والانفعال الديني.

(٢)

وهكذا تتشابك العلاقة بين الفن والدين بطرق مختلفة، فالدين يتعلق «بفعل الإنسان وكينونته في علاقته مع اللامرئي»، بينما «الفن يتعلق بصنع المرئي ونشاطه المنظم، ولكن تبعًا للامرئي»، ومن هذا المنظور يتداخل الفن والدين في كونهما تكريسًا للانتباه «لما هو مستتر ويمكن أن يظهر»[2]، فهناك مساحة ما غيبية تقع داخل هذين المجالين، ويتضح ذلك في حيرة كثير من التفسيرات النقدية التي تحاول الكشف عن جوهر الفعل الفني، ودلالة الانفعال الذي يقع لمتلقيه ومعناه، ذلك الشعور الوجداني الغامض والعميق الذي يحسّه الإنسان حين يقف قبالة الفنون المرئية كالصور والرسوم المتقنة والتماثيل، والمسموعة لاسيما الموسيقىٰ المطلقة[3]، وهي تكابد للتعبير عن هذا الشعور الغامض، وشرح كنهه، وقد لا تجد بغيتها إلا في طرق المجاز الشعري والاستعارات الواسعة لأن طرق

= ضعف العقل، فلا يكون في ذلك حمدٌ إلا وفيه من الذم أكثر من ذلك، وإنما **حركة العقلاء عن الصوت المشتمل علىٰ الحروف المؤلفة المتضمنة للمعاني المحبوبة؛ وهذا أكمل ما يكون في استماع القرآن**» ابن تيمية، الاستقامة، ج١ ص٣٧٣.

(١) انظر لما سبق: الشاطبي، الاعتصام، ج٢ ص١٣١-١٣٢، تحقيق سعد آل حميد، نشر ابن الجوزي، ط٤ ١٤٤١هـ.

(٢) ميشال دولاهوتر وآخرين (تحرير)، معجم الأديان، ج٢ ص٢٠٩٢-٢٠٩٣، ترجمة مركز الدراسات والأبحاث المشرقية، نشر مؤسسة الكاردينال بول بويار، ط١ ٢٠١٦م.

(٣) المقصود بها الموسيقىٰ المحضة، التي لا تخالطها كلمات أو ترانيم أو ألحان أوبرالية، وتعد أنقىٰ أشكال الفن وأوضحها.

الحقيقة مبهمة، فمن التعبيرات الشائعة عن لحظة الشعور بأثر الفن القول إنها «لحظات فرح خاص، تجعلنا نشعر بانسجام مع العالم، حيث تبدو الحياة مملوءة بالجَمَال والعجائب»[(١)].

ويرىٰ بعض فلاسفة اليونان أن علة الانفعال الغامض عند سماع الألحان أو ملاحظة الصور إنما تتولّد في النفس لأن هذه الفنون كالنماذج لعوالم متعالية كاملة، يسمونها أحيانًا «النفس الكلية»، وحقيقة الانفعال عندهم أنه تعبيرٌ عن شوق النفس الكامن إلىٰ العالم العلوي، وبعضهم يرىٰ أن العلة ترجع إلىٰ الانسجام والتناسب المناسب في هذه الفنون لمشاكلة النفوس ومجانستها[(٢)]، وبخصوص الانفعال بالموسيقىٰ أشار بعض الفلاسفة القدامىٰ إلىٰ أن علة هذا الانفعال هي أن هذه الأصوات الموسيقية المتناغمة إنما هي -في الحقيقة- «محاكاة لحركات الأجرام السماوية التي تصدر عنها خلال حركتها في السماوات موسيقىٰ إلهية لا تدركها آذان البشر»[(٣)].

وإذا انتقلنا إلىٰ الأزمنة الحديثة للبحث عن تفسيرات تكشف عن علة الانفعال الفني وجوهره، سنجد أن الناقد الفني الإنجليزي كلايف بيل (ت١٩٦٤م) يرىٰ أن فرادة الفن وتأثيره تنبع من كونه يفضي بالفرد إلىٰ «الحسّ بالواقع النهائي (Ultimate Reality)»[(٤)]، أو الحقيقة المطلقة، فحين يشعر الفرد أن الفن غاية في ذاته، ينفتح «علىٰ وعي بواقعه الجوهري، علىٰ وعي بالإله في كل شيء، بالكلي في الجزئي، بالإيقاع الذي يغمر الكل. فلتطلق عليه ما شئت من أسماء، فالشيء الذي أتحدث عنه هو ذلك الذي يقبع وراء المظهر من جميع

---

(١) روبرت وثنو، التلاقي المعاصر بين الفن والدين، ضمن: بيتر كلارك (محرر)، مصدر سابق، ج١ ص٥٥٠.

(٢) انظر: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، ج١ ص٢٣٤-٢٣٨، نشر مركز النشر بمكتب الإعلام الإسلامي بقم، ط١ ١٤٠٥هـ.

(٣) جوليوس بورتنوىٰ، مصدر سابق، ص١٣.

(٤) كلايف بيل، مصدر سابق، ص٩٦.

الأشياء، ذلك الشيء الذي يضفي علىٰ جميع الأشياء دلالتها الفردية»[1]؛ لذا فهو يصل بين الفن والدين، بل يطابق بينهما، فـ «**الفن والدين طريقان بهما يهرب البشر من الحدث العَرَضي إلىٰ الوجد، وبين الوجد الإستطيقي [الجمالي] والوجد الديني ترابط أسري؛ فالفن والدين وسائل إلىٰ حالات ذهنية متشابهة** ... إن كلًا من الفن والدين هو من مظاهر الحسّ الديني للإنسان، إذا كنا نعني بالحس الديني للإنسان حسّه بالواقع النهائي»[2]، وبلهجة دينية يذكر الناقد نفسه أن الفنان والعاشق والمتصوف لا يبلغ أحدهم الوجد (أو النشوة الروحية) إلا بالخضوع والتحرر من الكبر والغطرسة البشرية، لذا «فمن شاء أن يحسّ دلالة الفن فعليه أن يتّضع أمامه»[3].

وفي هذه الصياغة النظرية -كما ترىٰ- غموض وإبهام، وسبب ذلك كونها صادرة -ربما- عن شخص لا يعترف بحقيقة الدين، ولا يدرك تأثير الوجود الإلهي وآثاره في الموجودات، ومع ذلك يحاول مطابقة أو مقاربة ما لا يؤمن به (الدين) بما يؤمن به (الفن)، والمحصلة أنه لا تبقىٰ سوىٰ ألفاظ مبعثرة الدلالة.

وقد ذهب بعض أهل الإيمان إلىٰ نسبة الانفعال الفني إلىٰ تلك الصلات البنيوية الكامنة التي تربط الإنسان بالله تعالىٰ والرفيق الأعلىٰ؛ فمن ذلك أنّ أبا القاسم الجنيد (ت٢٩٧هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ -وهو من سادات المتصوفة- سُئل مرةً: ما بال الإنسان يكون هادئًا، فإذا سمع السماع[4] اضطرب؟، فقال: «إن الله تعالىٰ لما خاطب الذرَّ في الميثاق الأول بقوله: (ألست بربكم قالوا بلىٰ)[5] استفرغت

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٩.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٧-١٢٨.

(٣) المصدر السابق، ص١١٠.

(٤) أي: القصائد المغناة والملحّنة.

(٥) جاء في تفسير الآية جملة أحاديث وآثار حاصلها أن الله تعالىٰ -في زمن سابق- أخرج من ظهر آدم من صلبه ذريته التي ستخلق إلىٰ قيام الساعة، فنثرهم بين يديه كالذرّ، ثم كلّمهم، فقال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ...﴾ الآية، انظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج١٠ ص٥٤٧ وما بعدها، تحقيق عبدالله التركي، نشر دار عالم الكتب، ط١ ١٤٢٤هـ.

عذوبة سماع الكلام الأرواح؛ فلما سمعوا السماع حرّكهم ذكر ذلك»[1]، فعلّة الانفعال -علىٰ هذا التأويل- عائدة إلىٰ «ذاكرة روحية» مستقرّة في النفوس، تستذكر بها الخطاب الإلهي في الوجود الأول في عالم الذرّ.

علىٰ أن هذا -إن صحّ- يفسّر السماع الخالي من المزامير الملحقة، ويبقىٰ الانفعال للموسيقىٰ والمعازف المجرّدة بحاجة إلىٰ تفسير آخر، وهو ما فعله أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقد نظر أولًا في الشعور الوجداني الذي يعتري متلقّي الفنّ، وذهب إلىٰ أن هذا الشعور -إذا تأمل المرء إحساسه الباطن ودقّق- هو نوع من الحنين أو الشوق، «ولكنه شوق لا يعرف صاحبه المشتاق إليه، فهو عجيب، والذي اضطرب قلبه بسماع الأوتار وما أشبهه ليس يدري إلىٰ ماذا يشتاق، ويجد في نفسه حالة كأنها تتقاضىٰ أمرًا ليس يدري ما هو، حتىٰ يقع ذلك للعوام ومن لا يغلب علىٰ قلبه لا حب آدمي، ولا حب الله تعالىٰ»، وهذا وصف نفسي دقيق للحالة الوجدانية التي تعتري الإنسان عند سماعه للموسيقىٰ المجردة عن الكلمات، ويعلّل الغزالي هذه الحالة بأنها إدراك للأثر مع فقدان الوعي بالمؤثر، فالإنسان مركّب علىٰ الحنين والاشتياق للعالم العلويّ، والتهيّج الذي يثور في نفسه حال السماع إنما مردّه إلىٰ ذلك الحنين الكامن والشوق المستتر؛ فـ«**في نفس الآدميّ مناسبةٌ مع العالم الأعلىٰ، واللذّات التي وعد بها في سدرة المنتهىٰ والفراديس العلا**، إلا أنه لم يتخيّل من هذه الأمور إلا الصفات والأسماء . . . ؛ **فالسماع يحرّك منه الشوق**، والجهل المفرط والاشتغال بالدنيا قد أنساه نفسه، وأنساه ربه، وأنساه مستقرّه **الذي إليه حنينه واشتياقه بالطبع**، فيتقاضاه قلبه أمرًا ليس يدري ما هو، فيدهش ويضطرب ويتحيّر، ويكون

---

(١) القشيري، الرسالة، ص٣٦٨، نشر دار الكتب العلمية، ط١ ١٤٢٢هـ. وقد انتقد ابن القيم هذه الحكاية من وجوه، انظرها في: الكلام علىٰ مسألة السماع، ص٢٥٩-٢٦١، تحقيق محمد عزير شمس، نشر دار عالم الفوائد، ط١ ١٤٣٢هـ. وجملة ما أورده مستفاد من: ابن تيمية، الاستقامة، ج١ ص٣٨٠.

كالمختنق الذي لا يعرف طريق الخلاص»[1]، وهذا التفسير يفترض الاشتباك العميق بين نزعة الصلة الدينية والحسّ الانفعالي الفني.

ويذهب الفيلسوف الألماني هانز جورج غادامر (ت٢٠٠٢م) إلىٰ تأويل آخر يكشف عن السمة الماورائية التي يتسم بها الفن، وهو يرىٰ أن «خبرة الجميل -وبوجه خاص الجميل في الفن- هي بمثابة الابتهال في طلب نظام للأشياء كليّ ومقدّس يوجد في حالة كمون، أينما يمكن التماسه»[2]، ويحدد المحتوىٰ الغيبي أو المضمون الديني في الفن -إذا صحّت العبارة- في سياق العلاقة الوجودية بالزمن، فيقول:

> *«عند تذوق الفن يتعيّن علينا أن نتعلّم الكيفية التي نمعن بها النظر في تفاصيل العمل بأسلوب معين، وحين نمعن النظر في تفاصيل العمل؛ فإننا لا نشعر بالملل أو الضجر، لأننا كلما أتحنا لأنفسنا فرصة أطول للنظر فيه تكشّف لنا غنىٰ هذا العمل، وجوهر خبرتنا الزمانية هو تعلّم الكيفية التي نطيل بها أمد إمعان النظر بهذه الطريقة،* ***وربما كانت هذه هي الطريقة الوحيدة التي منحت لنا -ككائنات فانية- لأن نكون علىٰ صلة بما يسمّىٰ الأبديّة»***[3].

ويطرح عالم الاجتماع الألماني جورج زيمل (ت١٩١٨م) تأويلًا مقاربًا،

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٤ ص٤٩٩-٥٠٠. وقد يبدو هذا التفسير وكأنه «أسلمة» للأفكار الفلسفية القديمة التي تربط الآثار الانفعالية بميتافيزيقيا العوالم العلوية.

(٢) هانز -جيورج جادامر، تجلي الجميل، ص١١٥، ترجمة سعيد توفيق، نشر المشروع القومي للترجمة، ط١ ١٩٩٧م.

(٣) المصدر نفسه، ص١٣٥. وقد استعرت ترجمة محمد يونس للفقرة نفسها، لكونها أجود، حيث وردت في: جوردن جراهام، فلسفة الفن- مدخل إلىٰ علم الجمال، ص٣٦، ترجمة محمد يونس، نشر الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط١ ٢٠١٣م. وانظر تحليلًا أوسع للفكرة ذاتها في: هانز-جيورج غادامير، الحقيقة والمنهج- الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص١٩٦-٢٠٥، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم، نشر دار أويا، ط١ ٢٠٠٧م.

حيث يتناول جوهر العمل الفني ودلالته من منظور تأثيره في نمط علاقة الفرد الوجودية بالزمان والمكان، حيث يعيد الفن تنظيم علاقتنا بإيقاع الشعور بالحياة اليومية، ويجدد الإحساس بالعالم الخارجي: «تشكّل المادة الأولية للشعور -باندفاعها، ومحدودية شخصيتها، وعرضيتها المضطربة- الشرط الأولي للعمل الفني، لكن نقاءه يتطلّب إنشاء مسافة مع الشعور، وانعتاقًا منه، وهذا هو -في الحقيقة- **المعنىٰ الجوهري للفن -سواءً أكان للفنان أم لمن يستمتع به-؛ أي أن يرتقي بنا بعيدًا فوق مباشرية علاقته بنا وبالعالم**».

وهذه الإطلالة العلوية علىٰ الواقع «تغيّر فضاء الرؤية الذي نضع فيه أنفسنا بالنسبة إلىٰ الواقع، وعلىٰ نحو أولي وطبيعي، [حيث يقرّب الفن] الواقع إلينا من جهة، ويضعنا في علاقة مباشرة مع معناه المميز والدفين، ويكشف لنا خلف الغربة الباردة للعالم الخارجي حيوية الوجود التي من خلالها يكون الوجود قريبًا لنا ومفهومًا»[(١)]، ومن هذا المنظور نفسه يقارب زيمل بين الدين والفن، فكلاهما «يضع موضوعه في ما وراء أي واقع آنيّ، بغية تقريبه منا كل القرب، بأفضل مما يمكن أن يستطيعه واقع حينيّ أبدًا»[(٢)].

وإذا كان ما مضىٰ قد يفسّر الانفعال الوجودي حال تلقّي الفن، فإن الفيلسوف الإسباني ميغيل أونامونو (ت١٩٣٦م) يتحدث عن «الجوع إلىٰ الخلود والمجد الأبدي؛ ذلك الشعور العميق الثاوي في أعماق الكينونة البشرية التوّاقة، الذي يؤزّ الإنسان لإنتاج الفن وصنعه، فالإنسان الفاني الموقن بالموت، الوجل من العدم، يبحث «**في الفن عن محاكاة ناقصة للأبدية، وإذا كانت الروح تهدأ في الجميل وتستريح وتنتعش؛ فذلك لأن القلق لا يشفىٰ غليلها، ولأن الجمال تجلّ للأزلي، تجلّ للإلهي في الأشياء، وما الجمال غير تخليد اللحظة**»، وهذه الرغبة

---

(١) انظر: جورج زيمل، فلسفة النقود، ص١٦٣، ٦٠٥. بتصرف.

(٢) دانيال ليجيه وجان ويلام، سوسيولوجيا الدين، ج١ ص٢٠٤.

في الخلود أو الأبدية -التي تظهر في صور عدة- تزايدت في زمن الحداثة بسبب تضاؤل الإيمان بالحياة الأخرىٰ بعد الموت؛ يقول أونامونو:

«*إن الرغبة في تخليد الاسم والشهرة تكتسب ألقًا ودفعةً مؤلمةً، لبلوغ ظلٍ من الخلود أيًا يكن، ومن هنا [انبثق] الصراع للتفرّد والبقاء -بشكلٍ ما- في ذاكرة الآخرين والأجيال المقبلة؛ وهذا الصراع أشدّ رهبة ألف مرّة من الصراع في سبيل الحياة، وهو يضفي نغمةً ولونًا وطابعًا علىٰ مجتمعنا الذي يتلاشىٰ فيه الإيمان القروسطوي بخلود النفس*»[1].

والذي يهمنا من وراء هذا النقاش كله بيان طبيعة الانفعال الفني، وتأمل آثاره ودلالاته، التي تفسّر جوانب كثيرة من الاهتمام الحداثي بالفن كما سيأتي، فهو كالتمهيد لوصف نمط التحوّل -أو العلمنة إن شئت- الذي انقلب من جرائه الفن من كونه وسيلة دينية -بقطع النظر عن صوابها من عدمه-، إلىٰ غاية تامّة في نفسه، وبديلًا عن الدين، بل ديانة مستقلة بذاتها؛ تؤسس للحياة معنىٰ أصيلًا.

(٣)

لقد كان لأفكار الأصالة واكتشاف الذات، وكمون الحقيقة في ضمير الفرد الباطني، وضرورة الاستماع لصوت الحقيقة القادم من الأعماق دورًا مهمًا في نشأة الحركات الرومانتيكية وتطوّرها في الأدب والفكر النقدي الحديث[2]، وكان لها الفضل في اندلاع ثورة الفنون الحديثة؛ فـ «ليس ثمة إنتاج للفن الحديث،

---

(١) ميغيل ده أونامو، مصدر سابق، ص٥٣، ١٩٠.

(٢) انظر: الفصل الثاني، الفقرة (٤)، من هذا الكتاب.

أو قوة انفعالية دافعة، أو انطباع، أو حالة نفسية للإنسان الحديث؛ لم يكن يدين برقته وتنوعه للحساسيّة التي نمت بفضل الرومانتيكية»[1].

وضمن هذه الحركة الثقافية الواسعة برزت «نزعة تعبيرية» في جوهر التصور الفرداني عن أصالة الذات، فأصبح للتعبير والإفصاح اللغوي والفني عن الذات مكانة غير مسبوقة؛ فبما أن صوت الطبيعة الغائر في باطن الفرد هو الذي يحدد أصالة الذات ويوجّهه، ويصوغ طبيعته الفريدة ويشكّلها؛ فلا بد من سبره واكتشافه، ولا يمكن تحقيق ذلك ومعرفة حقيقة الذات العميقة معرفة كاملة إلا بواسطة «التعبير» عن ذلك بالكلام أو الفعل، وأهم نشاط إنساني تعبيري هو الفن، فاكتشاف الذات في نموذجه الأسمىٰ يكون من خلال الإبداع الفني. وهذا التصور لطبيعة الفرادة الذاتية ومركزية التعبير الفني عنها؛ تصوّر حديث، ولا يمكن استيعابه في الأزمنة القديمة[2].

إذن أضحىٰ الفن في الحداثة ينظر إليه بوصفه «تعبيرًا» عن الأصالة، وإظهارًا للطبيعة الداخلية للذات، وهذا التحوّل أفضىٰ -مع أسباب أخرىٰ- إلىٰ نشوء مظاهر تقديس الفن، لأن مثال «الأصالة الفردانية» لم يعد ممكنًا إلا في الممارسة الفنية فقط، وبذلك «تحوّل الخلق الفني إلىٰ نموذج لتعريف الذات، وبات الفنان نموذجًا لبقية الكائنات البشرية، فمنذ عام ١٨٠٠م انقلب الفنان إلىٰ بطل، وإلىٰ نبي، وإلىٰ «خالق» للقيم الثقافية»[3]، يقول تايلور:

---

(١) آرنولد هاوزر، الفن والمجتمع عبر التاريخ، ج٢ ص١٧٦.

(٢) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٥٤٨-٥٤٩. و: تشارلز تايلور، أخلاقيات الأصالة، ص٩١-٩٣.

وانعكس هذا التصور علىٰ تضخم قيمة «الأصالة» الفنية والجدة والابتكار وتطور دلالاتها، حيث باتت تعني أن علىٰ المنتج الفني أن يشتق ويطابق الفنان (الشاعر وشعره، الرسام ولوحاته، . . .الخ) علىٰ نحو يستحيل استنساخه.

انظر لآثار شيوع مفهوم «الأصالة» في الفن الحديث: جورجيو أغامبين، الإنسان بلا محتوىٰ، ص١٢٦-١٢٧، ترجمة أماني أبو رحمة، نشر مؤسسة أروقة، ط١ ٢٠١٩م.

(٣) مصطفىٰ بن تمسك، مصدر سابق، ص٢٧٤.

«ثمة نوع من الولاء التقويّ ما يزال يحيط بالفن والفنانين في زماننا، ومنشؤه الشعور بأن ما يكشفون عنه له مغزىٰ مهم وعظيم أخلاقيًا وروحيًا، وأن فيه المفتاح لعمق الحياة، أو امتلائها، أو خطورتها، أو شدّتها، أو لكمال معيّن . . . وعند الكثيرين من معاصرينا اتخذ الفن مكانة تشبه مكانة الدين»(١).

وقد أصبح تعظيم الفنان بوصفه «خالقًا» لعالم صغير تعبيرًا مألوفًا في القرنين الأخيرين، ويستخدم لوصف الإنتاج الفني بأنواعه، ووصف الفنان بأنه «إله آخر»، أو «إله فانٍ»-؛ فـ «الفنان لا يحاكي الطبيعة، بقدر ما يحاكي خالق الطبيعة»(٢)، وقد صرّح بذلك بعض الرومانتيكيين كيوهان هردر (ت١٨٠٣م) الذي قال: «لقد أصبح الفنان إلهًا خالقًا»(٣).

وتبعًا لذلك تضخّمت قيمة الفعل الفني نفسه، كما هي الحال في الكتابة، وقد أشار الكاتب الفرنسي جوليان غراك (ت٢٠٠٨م) إلىٰ أن «التهويل في فعل الكتابة -والذي غدا تلقائيًا بالنسبة لنا وكأنه طبيعة ثانية- هو من إرث القرن التاسع عشر، فلم يعرف في القرن السابع عشر، وإلىٰ حدٍ ما لم يعرفه القرن الثامن عشر، فلم يستيقظ أحد قط ذات يوم في ذلك القرن وهو يقول لنفسه سأكون كاتبًا»(٤)، وفي كتابه «تتويج الكاتب» رصد المؤرخ الفرنسي بول بينيشو (ت٢٠٠١م) «الكيفية التي انتقلت بها أشكال إضفاء القيم السامية علىٰ الكتّاب -في القرن الثامن عشر-، بعد أن كانت وقفًا علىٰ القديسين والرسل والأنبياء»(٥).

---

(١) تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٦٠٩. بتصرف.

(٢) بواسطة: جورج غوسدروف، مصدر سابق، ص٤٩٨.

(٣) انظر: رينيه ويليك، تاريخ النقد الأدبي الحديث، ج١ ص٤٤٢، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، نشر المجلس الأعلىٰ للثقافة، ط١ ١٩٩٨م.

(٤) جوليان غراك، الكتابة، ترجمة زياد العودة، مجلة الآداب الأجنبية، ص٢١، عدد ١٠٥، يناير ٢٠٠١م.

(٥) انظر: ناتالي إينيك، سوسيولوجيا الفن، ص٧٧، ترجمة حسين قبيسي، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١١م.
=

ومع تطوّر البحث النظري في علم الجمال (الإستطيقا Aesthetics) وإعلان بعض النقّاد استقلاليته الموضوعية؛ بات المجال مفتوحًا أمام ظهور فكرة استقلالية الفن بذاته، ورفض أن تكون الفنون وسيلة إلىٰ غيرها من الغايات الدينية أو الأخلاقية، وشاع الاعتقاد بغائية الفن؛ واشتهر شعار «الفن للفن»، وقد برزت أولًا تباشير هذه الفكرة عند المثاليين الألمان مثل شيلر (ت١٨٠٥م) وفيخته (ت١٨١٤م) وشيلنغ (ت١٨٥٤م)، وأوائل الرومانتيكيين كشليغل (ت١٨٢٩م) وهولدرن (ت١٨٤٣م)، حيث وضع الفن بجوار الدين والفلسفة كطرق لفهم العالم، كما فعل هيغل (ت١٨٣١م)، وجعلها «ثلاثة أشكال من الوصول إلىٰ الحقيقة القصوىٰ والنهائية، التي أطلق عليها (الروح المطلق)»[١].

وفي عام ١٧٩٧م نشرت وثيقة شهيرة بعنوان «البرنامج المنظم والأقدم للمثالية الألمانية» ونسبت إلىٰ هيغل وشيلنغ وهولدرن، جاء فيها أن «الفن والخيال ضروريان لإنشاء وتطوير (ميثولوجيا عقلية) و(ديانة حسّ) جديدة، بهما يعاد توحيد الذين يعيشون بعقولهم -الحكام ورجال الدين- مع الجماهير التي تعمل بأيديها وتشعر بقلوبها»[٢]، وهذه فكرة رئيسية كان لها رواج بصياغات متعددة في الحقبة الرومانسية وما تلاها، وهي تقدّم الفنون والجماليات بوصفها بديلًا أخلاقيًا وقيميًا وسياسيًا عن قيم ما قبل الحداثة[٣].

= وقد بدأ التقديس الحديث «الذي غالبًا ما كان قريبًا من العبادة» للفنانين في عصر النهضة الأوروبي، وكان ذلك متزامنًا مع فقدان الإيمان بالله، «فقد برع الناس إبان انتشار العلمنة في إضفاء ملامح العبقرية أو الألوهية أو كليهما علىٰ أصحاب الأعمال الفكرية والفنية الفريدة، وبذلك انتقلت صفة الألوهية إلىٰ صاحب العبقرية». جوليا كريستيفا، الحاجة المذهلة إلىٰ الاعتقاد، ص٧٤، و: حنا آرنت، الوضع البشري، ص٢٣٢-٢٣٣.

(١) أوستن هارينغتون، الفن والنظرية الاجتماعية - نقاشات سوسيولوجية في فلسفة الجماليات، ص٣٧-٣٨، ترجمة حيدر إسماعيل، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١٤م.

(٢) بواسطة: أوستن هارينغتون، مصدر سابق، ص٢٠٩-٢١٠.

(٣) يعدّ فريدريش شيللر (ت١٨٠٥م) أشهر من بلور هذه الرؤية «العقائدية» للفن؛ انظر كتابه: التربية الجمالية للإنسان، ترجمة وفاء إبراهيم، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١ ١٩٩١م.

فالفن سيصبح مصدرًا للقيمة؛ لأنه «يخلق من الأنماط النموذجية من النفس الذاتية [أو الشيء في ذاته بتعبير كانط] عالمًا تامًا كاملًا قائمًا بذاته وملتقيًا بذاته؛ العالَم الوحيد الذي يمكن نصبه في وجه الطبيعة، العالَم الذي يساوي الطبيعة من حيث القيمة . . . فالفنان -لا رجل الدين- يدخل قيمة إلىٰ العالم»[١].

كما توّلد عن هذا التحوّل العام في مكانة الفن ومفهومه؛ انتقال غرض الفن من المحاكاة والتثقيف؛ ليكون هدفه إنتاج الجمال المجرد، فقد خضع الفن في الزمن الحداثي لآليات تطوّر العقلنة والعلمنة التي احتشدت لنزع القداسة عن العالم، ففي الفن تجلّت «العقلنة الثقافية» كما يرىٰ ماكس فيبر، حيث استقل الفن بذاته عن الدين، وأصبح بمثابة نظام أو عالَم من «القيم الخاصة، الواعية بذاتها، المتصورة والمستقلّة بذاتها، أكثر فأكثر علىٰ الدوام»[٢]، وأضحىٰ التقدّم والتطوّر في مجال الفنون يهدف إلىٰ «بلورة التجارب الجمالية الأساسية في شكل جذري ومحض أكثر فأكثر علىٰ الدوام، بتطهير [الفن] من الأخلاط النظريّة والخُلُقيّة»[٣].

وقد كانت الفنون (الشعر والموسيقىٰ والرسم) تكتسب أهميتها في التاريخ الغربي لا من حيث أنها تثير المتلقي أو تمتّعه فحسب، بل لأجل موضوعها السامي، وسياقها الموصول بنظام الوجود أو الكون، حيث يتوسّل بها للعون علىٰ العبادة (موسيقىٰ القداس مثلًا) كما مضىٰ، أو للاحتفاء ومديح الأبطال (في التراث الإغريقي)، أو ما شابه ذلك.

أما الفنون الحديثة فقد انفصلت عن ذلك، و«تحرّرت» من سطوة التقاليد الدينية والاجتماعية[٤]، فلم تعد الموسيقىٰ مثلًا تعبيرًا بالضرورة عن موضوعات

---

(١) موريس بيكام، مصدر سابق، ص١٠١.

(٢) بواسطة: يورغن هابرماس، نظرية الفعل التواصلي، ج١ ص٣٠١-٣٠٢.

(٣) المصدر السابق، ج١ ص٣٢٤-٣٢٥.

(٤) لذا يقدم بعض النقّاد الفنيين فن السينما باعتباره «الفن الذي لم يكن عليه التحرر من الدين، فالفن -بل كل الفنون- اضطرت خلال قرون إلىٰ الانفصال عن المقدس لتصبح فنًا، لا غير، وحدها السينما خرجت سالمة من هذه المحنة»، جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو، مصدر سابق، ص٣٥.

بعينها، وانفصل الشعر عن الأسلوب التوكيدي والمحاكاة، واستقّل الرسم نسبيًا عن الموضوع المتمثّل، واتجهت هذه الفنون إلىٰ حقول وطرائق جديدة كليًا، وتحديدًا أخذت تنحو منحىٰ «مطلقًا»، فهيمن علىٰ الشعر -والأدب عمومًا- المزاج الرومانتيكي الذي يحاول استبدال الطريقة القديمة في التعامل مع الغيبيات أو العالم غير المرئي، بالإفراط باستخدام الرموز، وبالولع بالطبيعة إلىٰ حد العبادة[1] كما سبقت الإشارة إلىٰ ذلك، كما تصاعد الاهتمام بـ «الموسيقىٰ المطلقة» -إنتاجًا واستهلاكًا-، لكونها تعدّ الفن الوحيد -ربما- الذي يؤثّر في المتلقّي دون حاجة إلىٰ الالتزامات الوجودية (الانطولوجية)، فهي «تعبّر عن الانفعال عن طريق ما هو قادر وعميق، ولكن لا تحتاج إلىٰ تحديد موقعه، سواءً كان في السماء، أو علىٰ الأرض، أو في أعماق كينونة الفرد»، ولا يعني ذلك بالضرورة إنكار الإله، إلا أن استحضاره ليس ضروريًا في هذا الصدد، وبذلك تنقطع الصلات بين التجربة الفنية والنظام الكوني والإلهي، ويتهيّأ السياق لتأسيس التجربة الفنية والجمالية علىٰ نفي التعالي، والالتزام الحصري بالنزعة الإنسانوية، أو ترك دلالات التجربة مفتوحة من دون تأويل أو تحديد، كما هو واقع السواد الأعظم من المعاصرين.

فهذا الموقف المتأرجح -أو الغامض- في علاقة الفرد بالعالم، أو بالطبيعة؛ ترسّخ بواسطة الفنون الحديثة، حيث تقع هذه العلاقة الفردية في منطقة «حرة» ومحايدة بين الالتزام الديني والنزعة المادية المحضة، وقد لحظ بعض المؤرخين هذه الحالة الحداثية متجليّة في تطوّر الاهتمام الكبير بحفلات الأوبرا والموسيقىٰ أثناء القرن التاسع عشر في أوروبا وأمريكا عند الطبقات البرجوازية، حيث يتسم الإنصات الشغوف بطابع ديني إلىٰ حدٍ ما، و«قد اتخذ الأداء [في هذه الحفلات] طابعًا طقوسيًا، وحافظ علىٰ ذلك حتىٰ أيامنا هذه؛ فثمة إحساس بأن شيئًا عظيمًا يقال في هذه الموسيقىٰ، وقد ساعد هذا -أيضًا-

---

(١) انظر لما سبق: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص٥١٠-٥١٥، ٥١٨.

علىٰ خلق منطقة وسطىٰ لا هي بإيمان صريح، ولا إلحاد صريح، إنها نوع من الروحية غير المحددة»[1].

(٤)

عبّر العديد من الفنانين والأدباء والباحثين عن مبررات أو دوافع الفكر الحداثي في موقفه من الفن، وأشير هنا لبعضها:

أولًا: مجمل المواقف الحداثية التي تضع الفن في مقام يوازي الدين، إما باعتبار أن الفن هو الوعاء الحافظ للدين، والمعبّر الأسمىٰ عنه، حيث أسهم الفن في الثقافة الحديثة في «حفظ محتويات المعتقد الأسطوري والمعتقد الديني في الشكل الوحيد الذي يمكن فيه الدفاع عن هذه المحتويات دفاعًا عقليًا في المجتمع الحديث»، فالفن الحديث «حرّر المعتقدات الأسطورية والدينية عبر تحويلها إلىٰ حالات تخصّ التجربة الجمالية، ونزع مزاعمها في الصحة المعرفية والصحة الأخلاقية»[2].

أو باعتبار أن الفن ديانة بذاتها، فهو «المهمة السامية والنشاط الميتافيزيقي الأعلىٰ للحياة»[3]، وأنه «وحده قادر علىٰ إنقاذنا»[4]، ومن ثمّ تكتسب الأعمال الفنية قدسية ذات طابع ديني، ويصبح «الفن هدف طائفة مقدسة، لها أداؤها الطقسي، وفنانوها ورهبانها المشاهير، وتجسّداتها في أشخاص وأعياد ظهور لها»[5].

---

(١) انظر لما سبق: المصدر السابق، ص٥١٨.

(٢) أوستن هارينغتون، مصدر سابق، ص٢٣٣-٢٣٤.

(٣) بواسطة: محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، ص٧٢٤.

(٤) بواسطة: المصدر السابق، ص٦٦٧.

(٥) أوستن هارينغتون، مصدر سابق، ص٢٣٥.

وهذا التناول الديني للفن دفع بعض النقّاد إلىٰ الحديث عن «ديانة الفن» التي ساعدت جماهير الطبقة الوسطىٰ الأوروبية في القرن التاسع عشر علىٰ التعامل مع «ظواهر انقطاع الجذور، وفقدان الأمل، وأزمات الإيمان التي جلبتها العقلانية العلمية، والفردية الاقتصادية، بعد يقظة العلمانية والتصنيع»، فبعد أن جُرّد العالم من الدين أو السحر كان لا بد أن يعاد الاعتبار للفن والموسيقىٰ لإنقاذ «الحداثة» من العقلانية المجدبة، ولإعادة السحر إلىٰ العالم المحروم، وللمساعدة علىٰ إنتاج المعنىٰ في عالم جديد فارغ وموحش[(١)]، فقد نتج عن تضاءل الإيمان العقائدي، وتطورات الفردنة الذاتية؛ شعور الأفراد بضآلة الوجود القاتمة، ومحدوديته المظلمة، والحاجة الماسّة إلىٰ ما هو أكثر من الذات الضيقّة، فالفن ضروري للإنسان الحداثي؛ لأنه «يطمح في الخروج إلىٰ كليّة يرجوها ويتطّلبها، ويسعىٰ إلىٰ عالم أكثر وضوحًا وعدلًا، إلىٰ **عالم يكون له معنىٰ**»، فالفن «أشبه بوسيلة للاندماج في واقع كلي، وأشبه بمسار الفرد نحو العالم بمجمله»[(٢)].

وكما أن الفن يعوّض الاحتياجات التي كانت تلبيها الديانات السابقة، فهو أيضًا دين يتلافىٰ نقائص الأديان كما تراها الحداثة، يقول كلايف بيل (ت١٩٦٤م):

> *«رغم أن مآل كل دين أن تعترشه الدوغما[(٣)]، فهناك [دين] واحد يمكنه أكثر من غيره أن ينفضها عنه دون عناء أو اكتراث؛ ذلك الدين هو الفن، **فالفن دين**، إنه تعبير عن -ووسيلة إلىٰ- حالات ذهنية لا تقل قداسة عن أية حالة ذهنية يمكن للبشر أن يخبروها . . . إن الفن هو الديانة الوحيدة التي تشكّل نفسها بما يوافق الروح، **والديانة الوحيدة التي لن يطول تقيّدها بالدوغما***

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٢٣٥، ٢٣٩.

(٢) إرنست فيشر، ضرورة الفن، ص٩، ترجمة ميشال سليمان، نشر دار الحقيقة - بيروت، د ت. باختصار.

(٣) أي: التعصب المطلق والجمود علىٰ التقاليد بلا برهان.

علىٰ الإطلاق؛ إنه دين بلا كهنوت»[1].

وبما أن التدين التقليدي لا يلقىٰ رواجًا، ولأن الوعي الجمعي بالحاجة الروحية التي أهملتها أيديولوجيات القرن التاسع عشر قد تطوّر؛ فالفن هو الحل؛ لأن «الانفعالات [الجمالية] هي شيء خارج الحياة وفوقها، وبوسع المرء أن يلوذ بها من الحياة . . . فبإمكان ديانة الفن -من الناحية العملية- أن تسعف إنسانًا أكثر مما يسعفه الدين البشري»[2].

وهذه المقاربة للفن ولرموز الفن وأدواته كنسخة بديلة عن الدين أو كتعويض من نوع ما؛ أغرت الفيلسوف الفرنسي إدغار موران (و١٩٢١م) علىٰ تناول ظاهرة «توثين» نجوم ونجمات السينما، ليقول:

> *«إن النجمات أصبحن أكثر من مجرد مواضيع للإعجاب. إنهن أيضًا مشروع عبادة، ومن حولهن تتشكّل براعم دين جديد. هذا الدين ينتشر مؤمنوه في أرجاء العالم كله. وما من واحد ملحد أو كافر من بين الذين يرتادون الصالات المظلمة، ولكن وسط الجماهير السينمائية يمكننا أن نميّز قبيلة المؤمنين، المكرّسين وقتهم للعبادة، كوكبة المتعصبين أو المعجبين (fans) . . . أما المهرجانات [السينمائية] فإنها أعياد ربانية ينزل فيها النجم للمساهمة بحفل انتصاره . . . مجلات، صور، نواد، احتفالات، مهرجانات، كلها مؤسسات أساسية لعبادة النجوم»*[3].

---

(١) كلايف بيل، مصدر سابق، ص٢٧٩-٢٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص٢٩١-٢٩٢. بتصرف.

(٣) إدغار موران، نجوم السينما، ص٨١، ٨٤-٨٥، ترجمة إبراهيم العريس، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١٢م. ربما تبدو هذه الصياغة -القادمة من السبعينات الميلادية- ذات نبرة شعرية ومبالغًا فيها، ولكن تمكن ملاحظة سلوكيات مشابهة لهذه الاندفاعات «الدينية» عند بعض المعجبين الآن بموسيقىٰ البوب الكورية (K-pop) ورموزها وفرقها المختلفة.

وهذه المكانة الرفيعة التي منحت للفن الحداثي تنبع أيضًا من واقع تراجع بل تلاشي إطلاقية القيم، بالتزامن مع تراجع إطلاقية الدين نفسه، فتضعضع نظام القيم المطلقة فاقم من حاجة الفرد إلىٰ «المطلق»، لكونه لا يستطيع الاستغناء عن المطلقات، كما سبق، وهذه السيولة القيمية و«الطابع النسبي لكل القيم قد أصبح -باستمرار- أكثر وضوحًا بواسطة طرائق الإنتاج الرأسمالي»، وهذا ما وفّر المناخ الملائم لكي تُنصّب عاطفة الوجْد الشديدة والخيال والإبداع الفني قيمةً مطلقة، وقد ابتدأ الأمر مع الرومانتيكيين، فقد قال الشاعر الإنجليزي جون كيتس (ت١٨٢١م) إن «الشيء الذي يؤمن به أكثر من سواه، إنما هو (حماس القلب)»، وكتب بيرسي شيللي (ت١٨٢٢م) «إن الخيال لأشبه بالإله الخالد، الذي يتجسّد لكي يكفّر عن الخطيئة المميتة»[١]، ثم استمر بعد ذلك، وإن كان بشكل أقل حدّةً واندفاعًا.

ثانيًا: يضفي الفن و«التجربة الجمالية» شيئًا من المنطق والنظام علىٰ فوضىٰ الذات والعالم، أي أنه يمنح الوجود نوعًا من المعنىٰ، وينظر إليه «كوسيلة لاستعادة الوحدة المفقودة»[٢]؛ لأن «الدافع الملحّ في كل إنسان هو البحث عن النظام والتناسق وراء الحجب والتغيّرات في العالم»[٣]؛ فالاهتمام الحداثي بالجماليات ليس سوىٰ عرضٍ من «أعراض التوق إلىٰ معنىً جديد للأشياء يجري اختباره علىٰ نحو أعمق»؛ فالإنسان الحديث لا يزال «يبحث في الأشياء ذاتها عن تلك القوة والثبات **والوحدة الروحية** التي فقدها هو نفسه من خلال العلاقة بها»[٤].

---

(١) إرنست فيشر، مصدر سابق، ص٦٧. بتصرف.

(٢) إرنستو ساباتو، الكاتب وكوابيسه، ص١٢٦.

(٣) بواسطة: سيسل دي لويس، الصورة الشعرية، ص٤١، ترجمة أحمد نصيف وزملاؤه، منشورات وزارة الثقافة والإعلام بالعراق، ط١ ١٩٨٢م.

(٤) جورج زيمل، فلسفة النقود، ص٥١٢.

وفي السياق نفسه يشير الناقد البارز إيفور ريتشاردز (ت١٩٧٩م) إلىٰ الشعر بوصفه «وسيلتنا الوحيدة للتغلّب علىٰ الفوضىٰ»، فتناقضات الحياة، وانقسامات دوافع الذات الدائمة بين الالتزامات والمشاعر والدوافع والاحتياجات الأبديّة تستدعي نوعًا من النظام والانسجام والتلاؤم، ولم يعد من الممكن تحصيل هذا الانسجام بالطرق القديمة عبر التقاليد والأخلاق[(١)]، ولم يبق إلا الأدب والشعر والفن ليتكفّل بهذه المهمة[(٢)]، وهذه الرغبة في الانتظام الوجودي تتضح في استخدام بعض التقنيات الأدبية، كما هي الحال في التوظيف الشائع للأساطير في الإبداع الأدبي والفني الحديث، لأن الأسطورة «تفرض وحدة جمالية علىٰ الطبيعة المفككة والعابرة للتجربة الفردية التي يختبرها الشاعر في الحياة الحديثة»[(٣)].

ولهذا يرىٰ الشاعر الأمريكي أرشيبالد مكليش (ت١٩٨٢م) أن جوهر الشعر بل الفن بعمومه يكمن في المطلق الذي يتجلّىٰ في إدراك العلاقات بين الأشياء، وفي تلك الروابط الخفية التي تقع تحت الظواهر وتنتظمها جميعًا، وينقل قول الشاعر الإنجليزي وليام ووردزورث (ت١٧٩٧م): «إن الغبطة التي ينالها الإنسان من رؤيته للتماثل في اللاتماثل هي ينبوع نشاط عقولنا وغذاؤها الرئيسي»، وقول الشاعر الفرنسي شارل بودلير (ت١٨٦٧م) إن خيال الشاعر «أشدّ المواهب علميّة، لأنه -وحده- الذي يفهم التجانس الكوني»، ومعنىٰ الفن -كما يشير مكليش- يتحدد في فهم هذا «التجانس الكوني»، وهو غاية الشعر، والسبب كما يقول أن هذا التجانس هو «ما يجعل للتجربة نفسها **معنىٰ** . . . فإذا كانت شذرات التجربة هي في الحقيقة أجزاء من كل . . . ؛ فإن هذا يدل علىٰ وجود **معنىٰ** في تلك

---

(١) إ. ريتشاردز، العلم والشعر، ص٣٨٥، ضمن: مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر، ترجمة محمد بدوي، نشر المجلس الأعلىٰ للثقافة، ط١ ٢٠٠٥م.

(٢) انظر: بيتر سلوتردايك، نقد العقل الكلبي، ج٢ ص١٨٦-١٨٧، ترجمة ناجي العونلي، نشر منشورات الجمل، ط١ ٢٠٢١م.

(٣) طلال أسد، تشكلات العلماني في المسيحية والحداثة والإسلام، ص٦٨.

الرؤية، وفي ذلك الحسّ والشعور، **معنىٰ** فائق للعادة»، ويستطرد في بيان ذلك قائلًا:

> *«إن المرء إذا أراد أن يرىٰ هذا التجانس الكوني فإن عليه أولًا أن يرىٰ الكون، ولن يتمكن أحد من أن يقرأ الشعر -ناهيك عن نظمه- إن لم يستطع أو لم يشأ أن يتغلغل برؤيته إلىٰ تلك الأبعاد. وكذلك فإن المرء لا يستطيع أبدًا أن يصبح ناظمًا للقصائد، أو قارئًا صحيحًا إن كان لدىٰ رؤيته [للأبعاد] يعمي عينيه عن تجانس اللاتجانس، لأنه لا يود للأشياء غير المتجانسة أن تتلامس، ولا يستطيع تحمّل فكرة تماسها وتلامسها. إن أغلب الناس بيننا يبعدون عن فكرهم وعقولهم صورة عظام الموتىٰ، ويسرهم أن يفكروا بشعرٍ لمّاع يتهدل علىٰ كتفي غادة جميلة، غير أن الرجل الذي يباعد بين الاثنين، ويفصلها بحيث لا يلتقيان أبدًا قد يفوته شيء من **معنىٰ حياته**»*[1].

وكذلك الحال مع الرواية كما سبق في الفصل الثاني، فمع صعود نجم هذا اللون الأدبي أوكلت له مهمة رئيسية، وهي «طرح الرؤيا الكليّة للعالم، وأداء الرسالة التي قامت بها في الماضي الأسطورة والملحمة والشعر والاعتراف»[2]، ولم يبخل عليه المزاج الحداثي بمسحة القداسة التي يلوّن بها الفنون التي يهواها، حيث إن «الثقافة البرجوازية الحديثة تفترض أن الخطاب الروائي يمكنه أن يؤدي الدور الذي أدّته النصوص الدينية في الماضي»[3].

---

(١) انظر: أرشيبالد مكليش، الشعر والتجربة، ص٨٠-٨٢، ٨٥، ٨٨، ترجمة سلمىٰ الخضراء الجيوسي، نشر دار اليقظة العربية، ط١ ١٩٦٣م.

(٢) إرنستو ساباتو، الكاتب وكوابيسه، ص٢٠، ترجمة عدنان المبارك، نشر دار أزمنة، ط٢ ٢٠١٨م.

(٣) طلال أسد، جينالوجيا الدين، ص٣٥٦.

ثالثًا: تنبع ضرورة الفن في رأي العديد من المنظّرين من كونه يعوّض الفرد عن قسوة الكبت العقلاني و«الجفاف البيروقراطي للفضاء العمومي»، وهيمنة العقل الأداتي والنفعي المتفشي في الحياة الحديثة؛ وهذا التعويض كما يقع بواسطة السلوكيات المتعيّة، يتمثّل أيضًا في الاهتمام بالفن الخلّاق «الصادر عن ذاتية سريعة الإثارة، والتفاني في التجارب الاستطيقية [الجمالية]، وزيادة القدرات علىٰ التجارب الحيّة الجنسية والشبقية»؛ وهذه التجارب الفنية والجمالية الكثيفة «تتحوّل إلىٰ مركز لطريقةٍ ما في الحياة؛ تَعِد بـ (الخلاص داخل العالم)[1] من عبء الحياة اليومية، وقبل كل شيء [الخلاص] من الضغط المتزايد للنزعة العقلانية النظرية والعملية»[2].

رابعًا: إن تكاثر تعاسات الحياة وآلامها تجعلان من الفن نافذة رحبة للخروج المؤقت من العالم، بل خيارًا ضروريًا لمن لا يملك مسكنات ثقافية أو مهدئات إيمانية يحتمي بها من شرور الوجود؛ ففي الفن -بحسب التصوّر الحداثي للعالم- وسائل وافرة «تكفل عقد نوع من المصالحة -ولو إلىٰ حين- بين الفرد وبين الوجود في قسوته وفظاظته»[3]، فالحياة -كما يرىٰ شوبنهاور (ت١٨٦٠م)- ليست سوىٰ صراع طويل وبائس، محاط بالآلام والمعاناة العبثية من كل جانب، والفن هو الاستثناء الوحيد من عبثية هذه الحياة؛ لأنه يقدم ارتياحًا وجيزًا من الآلام[4]، ويتفق الروائي غوستاف فلوبير (ت١٨٨٠م) مع هذه الرؤية، ويقول بوضوح: «الحياة فظيعة إلىٰ حدّ أن المرء لا يستطيع أن يتحمّلها إلا بتجنّبها، ولا يمكن أن يتجنّبها إلا بالعيش في عالم الفن»[5].

---

(١) قارن ذلك بعبارة كلايف بيل في الاقتباس الذي صدّرت به هذا الفصل.

(٢) ماكس فيبر، بواسطة: يورغن هابرماس، نظرية الفعل التواصلي، ج٢ ص٥٢٣.

(٣) آرنولد هاوزر، فلسفة تاريخ الفن، ص٧٢-٧٣، ترجمة رمزي جرجس، نشر المركز القومي للترجمة، ط٢ ٢٠١٨م.

(٤) انظر: سعيد توفيق، ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، ص٧٩-٨٤، نشر دار التنوير، ط١ ١٩٨٣م.

(٥) بواسطة: آرنولد هاوزر، الفن والمجتمع عبر التاريخ، ج٢ ص٣٢٢.

خامسًا: تحظىٰ الفنون -أيضًا- بميزة إضافية بانسجامها مع التوجّه الروحاني المعلمن، الذي يسعىٰ إلىٰ استنباط روحانيات بلا دين، وهو توجّه متصاعد ينظر إلىٰ «الروحانية بوصفها تجربة وجود إلهي، شخصية وعميقة وحدسية، وغالبًا ما تكون محمّلة بشحنات انفعالية»، وإذا لم يمكن الحصول علىٰ هذه «التجربة» في إطار الأديان المعروفة، فإنه يمكن العثور عليها -تقريبًا- في الفن والموسيقىٰ[1]، فهي تمنح الفرد متعة روحانية خارج الدين، وخارج الدنيا أيضًا؛ فالفن

> «كان -ولا يزال- مجالًا يستطيع فيه المرء أن ينظّم حياته الروحية، وينغمس في لذّات روحية ذات طابع خاص تمامًا، بمعزل عن بقية العالم، وحين يتحرك في عالم الفن هذا؛ فإنه ينفصل عن عالم الإيمان العلوي، وينفصل في الوقت ذاته عن عالم الشواغل العمليّة»[2].

ويعبّر سومرست موم (ت١٩٦٥م) عن المعنىٰ نفسه، بقوله:

> *«حدث في بعض المناسبات أنني كنت أتأمل بعض اللوحات أو التماثيل أو استمع إلىٰ موسيقىٰ معينة* ***فيثور في نفسي انفعال عميق لا أستطيع أن أصفه إلا بالكلمات نفسها التي يستعملها الصوفيون لوصف اتحادهم مع الله****، ولهذا السبب قلت دومًا أن ذلك الشعور بالاتحاد مع حقيقة كبرىٰ ليس وقفًا علىٰ المتدينين فقط، ويمكن بلوغه بطرق أخرىٰ غير الصوم والصلاة، إنه بالطبع متعة وبهجة في حد ذاته»*[3].

---

(١) روبرت وثنو، التلاقي المعاصر بين الفن والدين، ضمن: بيتر كلارك (محرر)، مصدر سابق، ج١ ص٥٥٠.

(٢) آرنولد هاوزر، الفن والمجتمع عبر التاريخ، ج١ ص٣٧٢.

(٣) سمرست موم، عصارة الأيام، ص٢٩٨، ترجمة حسام الخطيب، نشر دار دمشق.

ويصرّح الروائي سلمان رشدي (و١٩٤٧م) أنه حاول ملئ الفراغ الروحي الذي عاناه بالفن والأدب، يقول: «يفقد الدكتور آدم عزيز -الشخصية الأبوية في روايتي أطفال منتصف الليل- إيمانه، وتبقىٰ في داخله فجوة، يبقىٰ فراغ في غرفة حيوية من غرفه الداخلية. كذلك أشعر أنا بوجود هذه الفجوة التي شكّلها الله فيّ، وبما أنني لم أعد قادرًا علىٰ تقبّل المعتقدات المطلقة التي لا تقبل الجدال في الدين، فقد **حاولت أن أملأ تلك الفجوة بالأدب**»[1].

ويعبّر الكاتب الفرنسي جان بولهان (ت١٩٦٨م) عن المعنىٰ نفسه -بصورة أوضح- فيقول: «نحن علىٰ الأرض لكي نعرف ما هو الجوهري لنخلّص أنفسنا؛ ويبقىٰ الأدب -في غياب الدين- الطريق الوحيد لذلك»[2]، وتتفق الأمريكية كاثرين مانسفيلد (ت١٩٢٣م) مع هذا الرأي، وتعترف قائلة:

> *«إنه [الأدب]* ***يعوّضني عن الدين؛ إذ أنه ديني*** *. . . تحدوني الرغبة في الركوع أمام عملي، في السجود وفي الاستغراق في حالة انخطاف -لفترة طويلة- أمام فكرة الخلق [الأدبي]»*[3].



(٥)

بعد تأمل معظم التحليلات السابقة يمكننا أن نحدد بوضوح العلاقة بين الفن ومعنىٰ الحياة كما تبدو في المشهد المعاصر؛ فالفن -بسبب مضامينه الانفعالية

(١) بواسطة: طلال أسد، جينالوجيا الدين، ص٣٥٦.

(٢) بواسطة: روجيه غرينييه، قصر الكتب، ص١٦٣، ترجمة زياد خاشوق، نشر دار المدىٰ، ط١ ٢٠١٨م.

(٣) بواسطة: المصدر السابق، ص١٦٤.

والوجدانية- يوفر إشباعًا روحيًا مؤقتًا، أو يوهم بالإشباع الروحي، وهي حاجة دفينة إلىٰ الكمال والجمال، والتناغم والانسجام، مع الذات والعالم، وهذا الشعور الفني الكثيف المتكرر يضعف -أو يلغي- دوافع الفرد للبحث عن المعنىٰ، إما بالتوسّل بالفنون إلىٰ تفسير الذات والعالم، واستنباط معنىٰ الوجود وغايته، والتعامل مع المنتجات الفنية كمعبر للخلاص الروحي، وإما بالانخراط في استهلاك إدماني لوجدانيات الرواية والفيلم، وروحانيات الموسيقىٰ، وجماليات اللوحة والشعر الجليل، وتحويلها إلىٰ منبع لتجارب روحانية ولذّات نفسانية تعويضية، ومخزن استراتيجي للانفعالات الممتعة، المقاومة لوعثاء البؤس الدنيوي، وشوائب التعاسات اليومية، وهذا السلوك الثاني هو الأغلب علىٰ المعاصرين[1].

وتكون مهمة الفن حينئذٍ «تأجيل» المعنىٰ بصورة دائمة، وتكريس النسيان للالتزامات الوجودية، والاحتياجات الروحية الحقيقية، وهو مؤهل تمامًا للقيام بهذه المهمة، كما يقول الأديب اليوناني نيكوس كزانتازاكي (ت١٩٥٧م):

> *«أكثر من الخمرة والحبّ، أكثر خداعًا من الأفكار، هي قدرة **الفن** علىٰ إغراء الإنسان، وجعله ينسىٰ»*[2].

فالخمرة ليست سوىٰ إغماءة مؤقتة، وإدمانها له عواقب باهظة الثمن، والحب كذلك، وهو محفوف بالمخاطر أيضًا، أما الفن فلذّة فردية، آمنة نسبيًا ومستقلّة، ومشبعة إلىٰ حدٍ كبير.

وبعد أن نقل أستاذ الفلسفة الأخلاقية جوردن جراهام (و١٩٤٩م) عبارة جادامر -السابق ذكرها- التي يرىٰ فيها أن الفن ربما يكون هو «الطريقة الوحيدة

---

(١) ربما السبب يرجع إلىٰ غلبة النزعة الاستهلاكية والتسليع الشامل للمنتج الفني المعاصر.
انظر: أندريه تاركوفسكي، مصدر سابق، ص٣٧، ٣٩.

(٢) نيكوس كزانتازاكي، تقرير إلىٰ غريكو، ص٤٧١، ترجمة ممدوح عدوان، نشر دار ممدوح عدوان، ط٥ ٢٠٠٧م.

التي منحت للإنسان لأن يكون علىٰ صلة بما يسمّىٰ الأبديّة»، أي أن الفن ينقذ الإنسان -نسبيًا- من إكراهات الزمن القهرية؛ عقّب بالقول إن إجابة جادامر «قدّمت نوعًا من الإجابة الصحيحة؛ بمعنىٰ أنه يوضح **الكيفية التي يسهم بها الفن في بحث الإنسان عن المعنىٰ**»[1]، فالفنون تتيح للفرد التغلّب -المؤقت- علىٰ أزمة الزمن الوجودية، التي أصبحت أكثر قسوة وألمًا في العالم الحداثي، كما سيتضح في الفصل القادم.

وقد شهد الوقت المعاصر انفجارًا كبيرًا في كمية الفنون ومضمونها إنتاجًا واستهلاكًا، فما أن يولد الانسان المعاصر حتىٰ تبتكر له المصانع ألوانًا من الفنون البصرية والسمعية، ثم يصبح بعد سنيات قليلة قادرًا علىٰ التجوّل في عوالم الفنون عبر الوسائط الأحدث والأجهزة الذكية المتنوعة، والعيش طوال الوقت في قاعات افتراضية مكتظة بالموسيقىٰ بكافة أنواعها، ومملوءة بأكوام الأفلام والمسلسلات، وألوف الأشعار والروايات والقصص، وأصناف اللوحات والصور الفنية، وما تشاء من الفنون الأخرىٰ، ليعيش من خلالها كل ما يسمح به الخيال البشري من لذّات ذهنية ومباهج بصرية وسمعية.

وهذه الإمكانات الهائلة لحقول الفن المعاصرة والمتاحة للعموم جعلت الروائي البولندي أندرزيج ستاسيوك (و١٩٦٠م) يقول إن «أغلب الظن أن معدل الكيانات الرقمية والسينمائية والتمثيلية التي يلتقي بها المرء في حياته الدنيا يقترب من المعدل الذي يمكن أن تهبه إياه الحياة الأبدية»، و«بفضل لا نهائية التجارب الدنيوية المأمولة، ربما لا يفقد المرء الأبدية، بل وربما لا يلاحظ فقدانها!»[2]؛ فكمية الفنون المعروضة في سوق الاستهلاك اليوم لم تتوفر لأجيال بأكملها في لحظات تاريخية سابقة، وحظّهم منها أشبه بحظّ أعمىٰ معاصر لنا.

---

(١) جوردن جراهام، مصدر سابق، ص٣٧.

(٢) زيغومنت باومان، الحياة السائلة، ص٢٩.

وإذا أضيف لهذه الوفرة الفنية تطورات حقول مجاورة لها وممتزجة بها كالألعاب الافتراضية، ومدن الألعاب الكبيرة، وزيد عليها ما يندرج ضمن «قطاعات اللذة» كالنوادي الليلية، والمراقص الإباحية، وكازينوهات القمار، ونحوها؛ أمكن تفسير تزايد النزعات اللادينية في عالم اليوم، لا أعني اعتناق الإلحاد، ولا معاداة التديّن، بل الإعراض التام عن كل ما هنالك، فحجم ما نسميه باصطلاح الشريعة «الفتن» من ألوان الفنون وتوابعها يمتّد بتوسّع فلكي، وإن ضخامة الإغراء الاستهلاكي للمتع تخرج سؤال المعنىٰ من دائرة الاهتمام.

كما أن الانغماس في استهلاك الفنون وإنتاجها قد يوهم الفرد المعاصر بالشعور بالامتداد الزمني، والامتلاء الروحاني، وينسيه محدودية الحياة القصيرة، ويصرفه عن التعامل الجدّي مع وجود حياة أخرىٰ أبدية، بل إن تعملق التقانة وأوهام التقدم العلمي قد تداعب خيال البعض بإمكان الخلود والأبدية في هذا العالم.

وأخيرًا، فإن مضامين الفنون المعاصرة نفسها ترسّخ الإجابة الدنيوية المحضة لسؤال المعنىٰ، فالرواية والسينما الغربية المعاصرة تقدّمان تصوّرًا عدميًا للكون؛ لا مجال للحديث فيه عن المصير الأخروي، فهو كون بارد لا روح فيه ولا قانون سوىٰ القوة القاهرة والانتقام العشوائي، كون عبثي لا معنىٰ فيه سوىٰ في الحب الجارف، وليس له غاية معقولة إلا في البحث الحثيث عن «الشغف»، ومطاردة الأحلام والنجاحات الكبرىٰ، والانتصار علىٰ الشرّ الغامض.

ففي الفن المعاصر لا وجود للرحمة الإلهية ولا للطف الرباني، بل المصائب شرور فوضوية مفاجئة تداهم الناس من حيث لا يستطيعون المقاومة، والناس في هذا الفن يؤمنون بأنفسهم لا بالله، ويبحثون دومًا عن غد «دنيوي» أفضل، وعن تحقيق متكرر ولاهث للذات؛ بالاستمرار بالركض في هذا العالم. ولا تكفّ هذه الفنون عن محاولاتها اليائسة لاختراع المعنىٰ من الوجود من داخل

التفاصيل اليومية الصغيرة لشخوصها وأبطالها، بعيدًا عن السرديات الكبرىٰ للوجود: الربّ والآخرة والواجب وانتظار الثواب.

❋ ❋ ❋

إذن تنبع فرادة الفن وجاذبيته وتأثيره الملحوظ من كونه يثير الأشواق إلىٰ نماذج كاملة في الوجود العلوي (الفلسفات القديمة)، أو لأنه يثير الأشواق إلىٰ الله تعالىٰ (الجنيد والغزالي)، أو لأنه يعبّر عن الحسّ بالحقيقة المطلقة والواقع النهائي (كلايف بيل)، أو لكونه يمنح الفرد صلةً ما بالخلود، ويحرره نسبيًا من وطأة الزمن وحدوده القسرية (أونامونو وغادامير)، ويمنحه نوعًا من التعالي علىٰ الواقع المباشر، ويجدّد إحساسه بالوجود (زيمل). وهذه التفسيرات كلها -وغيرها كثير- لا تعدو أن تكون محاولات لتحديد سرّ الفرادة الفنية الانفعالية التي تثير وتحيّر.

لقد قُدّم الفن في الفن المعاصر -في سياق أزمة المعنىٰ- بديلًا عن غيبيات الدين وكهنوت الكنيسة وتقاليد التدين، فالفن حسّ جمالي بمعاني ما ورائية بلا مضمون ولا التزام عقائدي، وهو -أيضًا- منبع أصيل يكشف الحقيقة الجوانية للفرد، التي تمنحه بوصلة يمخر بدلالتها عباب الوجود، كما يعدّ أفضل تقنيات النسيان، وأنجع أساليب التشتيت فائقة التأثير، أي أن الفن إما أن يمنح المعنىٰ، أو يحجب شرور العدمية قدر الإمكان.

الفصل الثامن

المعنى والزمان

«إن الحياة الحقيقية تبدأ عندما تصبح بمثابة رابط بين الماضي والمستقبل، وحينها -فقط- ينال المرء حاضره، ويجد أن دلالته تسرّ القلب»[١].

(ليف تولستوي ت١٩١٠م)

(١) ليف تولستوي، اليوميات، ج٣ ص١٥، ترجمة يوسف نبيل، نشر دار آفاق، ط١ ٢٠٢٠م.

أخصّص هذا الفصل لتناول معنىٰ الزمن وتحولات الوعي الحداثي به، وأبدأ بالحديث عن (١) تحولات الوعي بالزمن في التاريخ المعاصر، ومفهوم «الحاضرية» الذي يمحور الوجود الفردي في اللحظة الآنية، ويقطع صلاته بالماضي؛ الروحية منها والمعنوية أو الرمزية، ثم أشير إلىٰ (٢) محاولات الروحانيات المعاصرة وتقنيات الوعي المصاحبة لها للهروب من صيرورة الزمن، وعلاقة ذلك بسؤال المعنىٰ.

بعد ذلك أستطرد في تحليل مسببات الاضطراب في الوعي بحركة الزمن ودلالاتها، التي لم تنشأ عن تأثير المفاهيم الثقافية المجردة فحسب، بل أسهمت في ذلك عوامل متنوعة (٣) كتحولات الحيز المكاني وتزايد الحركية الزمانية، المرتبطة بتطورات تقنيات الاتصال والمواصلات، وتغيرات أشكال العلاقات، وحركة المال والأعمال، وغيرها. وأخيرًا أوضح (٤) أهمية البناء السردي للمعنىٰ.

(١)

لا يمكن استيفاء المسببات لأزمة المعنىٰ في الحياة الحديثة دون تأمّل التغيرات التي استجدّت في مجال العلاقة الفردية والجماعية بالتاريخ، وإدراك الزمان والشعور به في المخيّلة الحداثية،

ويمكن القول -بعبارة عامة جدًا- إن الموقف من حركة الزمان، أو الطريقة التي تنظم بها المجتمعات (الغربية أساسًا وما يتبعها) مختلف عمليات الربط بين عناصر الزمن الثلاثة -الماضي والحاضر والمستقبل- مرّت بثلاثة أطوار رئيسية:

الأول: طور الاهتمام بالماضي، أو «الماضوية»، حيث كان النظر المسيطر علىٰ التاريخ يصدر عن الاعتقاد بأن النموذج المحتذىٰ و«العصر الذهبي» قد وقع في الماضي، وأن الحياة الطيبة والفاضلة تعتمد علىٰ مدىٰ الاقتداء بنماذج الماضي المجيد. وهذا الاهتمام بالماضي في المجمل ليس اهتمامًا غائيًا، بل هو اهتمام وسيلي ويحمل طابعًا دينيًا، وهو يجعل من الماضي -والحاضر أيضًا- معبرًا للوصول إلىٰ مستقبل مأمول، يقع في العالم الآخر.

الطور **الثاني**: طور الاهتمام بالمستقبل، وقد ابتدأ هذا الطور مع بدايات الحداثة، ويتأسس علىٰ تقليل قيمة الماضي والتطلّع إلىٰ مستقبل مختلف علىٰ نحو جذري.

ويحدد المؤرخ الألماني راينهارت كوزليك (ت٢٠٠٦م) نمط التحول في الإدراك التاريخي الحديث في مدىٰ الانفصال بين «فضاء التجربة» البشرية و«أفق

التوقع»[1]؛ وهو يشير في أثناء ذلك إلىٰ ثلاثة أفكار رئيسية[2]، الأولىٰ: أن العصر الحديث اعتنق منظورًا جديدًا غير مسبوق إلىٰ المستقبل، لتفاقم الانفصال بين التجربة والتوقع؛ ففي الأزمنة الحديثة -ومع تطورات التقنية والعلوم التجريبية، والتحولات الثورية الكبرىٰ في أنظمة التواصل والاتصال- تزايدت المسافة بين تجارب الإنسان وأنشطته اليومية والدورية ونظره إلىٰ الماضي وبين توقعاته عن المستقبل؛ حتىٰ وصلت إلىٰ حدّ الانفصال التام، فتاريخيًا كانت التجربة البشرية والإدراك الزماني العام للماضي والمستقبل مقاربًا لتوقّع الفرد، فلم يكن الخيال العام في القرن الثالث -مثلًا- يتوقّع أن العقود التالية ستشهد تغيرًا في نمط الحياة، وأدوات المعيشة والزراعة والتجارة.

أما في زمن الحداثة فتسارع التغيرات الضخمة التي بدّلت شكل الحياة، وباعدت بين طبيعة معيشة الأجيال -بصورة شبه جذرية-؛ أفضت إلىٰ اتساع توقّعات الأفراد وتطلّعاتهم إزاء المستقبل العام والخاص[3]، وظهر هذا التباين بين «التجربة» و«التوقّع» -بجلاء- في الأدبيات اليوتوبية[4].

---

(١) انظر:

Reinhart Koselleck, Futures Past: On the Semantics of Historical Time, Translated by Keith Tribe, (Columbia University Press, 2004), pp 263-275.

(٢) انظر: بول ريكور، الزمان والسرد، ج٣ ص٣١٨، ترجمة سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد، ط١ ٢٠٠٦م.

(٣) بل إن هذا التسارع الضخم أضحىٰ يهدّد مفهوم الجيل نفسه، فسرعة اندلاع الظواهر الجديدة، وتأثيرها في الكبار والصغار والأعمار كلها تقريبًا، واندماجها في الوعي العام، ثم تراجعها السريع أيضًا واختفاؤها؛ لا يسمح بتبلور ملامح جيل متمايز؛ فالتجربة البشرية لا تتسم -حاليًا- لا بالاستقرار ولا الوضوح ولا الترسّخ في «المواقف والأنماط السلوكية، وفي متلازمات القيمة ورؤىٰ العالم؛ وفي مثل هذه الظروف يعتبر رسم الحدود بين الأجيال عبثيًا». زيجومنت باومان، فن الحياة، ص١٢٣-١٢٤. بتصرف واختصار.

(٤) اليوتوبيا (Utopia) تعني هنا المحاولات الخيالية لكتابة تصوّر مستقبلي لمجتمع مثالي، أو نموذجي. وإجمالًا صنّفت اليوتوبيات الحداثية المنشورة منذ منتصف القرن الخامس عشر حتىٰ الآن إلىٰ أربعة مراحل: =

وقد كان للتطورات التقنية تأثير حاسم في حدوث هذا التحول في الوعي التاريخي، فمن الصعب علىٰ الفرد الذي عاش في الفترة ما بين عامي ١٨٢٠م إلىٰ ١٨٥٠م وشاهد التقدم السريع المتمثل في اختراع الملاحة البخارية، وإنارة المدن والمنازل بالغاز، وافتتاح أول خطوط حديدية، واختراع التليغراف[1]؛ أن لا يتوقع مستقبلًا هائلًا لم يسبق لأحد تخيّله.

ومنذ ذلك الوقت -تقريبًا- وحتىٰ الآن يعيش الناس في العواصم والمدن الكبرىٰ الصناعية في عوالم جديدة متتابعة تختلف -نسبيًا- عن «العالم» الذي ولدوا فيه، أعني بالعالم هنا نمط المعيشة والتنقل، وأشكال التواصل والوسائط الإعلامية، والاكتشافات الجديدة في الطب والفلك وغير ذلك.

وكان لاتساع أفق التوقعات المستقبلية بسبب التقدم السريع في التقانة والوسائط والتصنيع سطوة كبيرة علىٰ بقية مناحي الحياة، فامتد أثره إلىٰ فضاء

= الأولىٰ بدأت منذ منتصف القرن الخامس عشر حتىٰ أوائل القرن الثامن، واتسمت بالطابع المسيحي.

الثانية: يوتوبيات القرن الثامن عشر، التي تخلت عن الإطار المسيحي، واعتنقت أيديولوجيا علمانية.

المرحلة الثالثة: تبدأ مع بدايات القرن التاسع عشر، وحتىٰ الربع الأول من القرن العشرين، وفي هذه المرحلة بلغت اليوتوبيات الذورة الممكنة، وهيمنت علىٰ كتّابها فكرة التقدّم اللانهائي، والتطور الأبدي للعلم والتقنية، حتىٰ طرح بعضها إمكانية القضاء علىٰ الموت نفسه لاحقًا بواسطة العلم، وتحقيق الخلود المطلق.

المرحلة الرابعة: تراجع فيها النموذج التفاؤلي في الخيال اليوتوبي، واستبدل تدريجيًا -في الأغلب- بالدستوبيا (Dystopia)، وتعني نفس تلك المحاولات الخيالية لكتابة تصور مستقبلي؛ ولكن لمجتمعات معطوبة، ومنتهكة، ومدمّرة؛ أي تصورات مرعبة لمستقبل سوداوي متوقّع. انظر لما سبق: كامل شياع، اليوتوبيا معيارًا نقديًا، ص٤٩-٥٠، ترجمة سهيل نجيم، نشر دار المدىٰ، ط١ ٢٠١٢م. و: لايمان سارجنت، اليوتيوبية، ص٣٧، ترجمة ضياء وراد، نشر مؤسسة هنداوي، ط١ ٢٠١٦م.

(١) انظر: جون بيري، فكرة التقدم، ص٢٩٣-٢٩٤، ترجمة عارف حديقة، منشورات وزارة الثقافة السورية، ط١ ١٩٨٧م.

التجربة الثقافية فقلّصها وأضعف سلطتها، ومن هنا امتلأت اللغة المعاصرة بـ «التنديد بالرجعية، والتخلف، والبقاء في الماضي»، التي تضفي -كما يقول ريكور- «نبرة درامية مثيرة» علىٰ الإيمان التقدّمي[1]، وظهرت تبعًا لذلك تعبيرات حديثة، كوصف شخصية تاريخية أو عمل فني أنه سابق لعصره[2]، أو اعتبار أن فكرةً ما أو معتقدًا ما لا تناسب القرن الحادي والعشرين، وكل هذه التعبيرات تفترض ضمنيًا تصوّرًا طوباويًا عن تطور التاريخ.

والفكرة الثانية: أن هذا التباعد الكبير والمستمر بين التجربة والتوقع تسبّب في تنامي الشعور الحديث والمعاصر بـ «تسارع التاريخ»[3] كما يوصف في الدراسات التاريخية والإناسية المعاصرة، فمع تقدّم الفرد في العمر قليلًا يزداد شعوره أن ماضيه أصبح تاريخًا، لشدّة تباعده وانفصاله عن واقعه الحالي، فكأن الماضي الشخصي ينتمي لكتب التاريخ أكثر مما ينتمي للتجربة الشخصية المعاشة.

وهذا الشعور سببه كثرة «الأحداث» التي تمرّ بالفرد، ولا يعني ذلك أن الزمن الحداثي يتميز عن الأزمنة السابقة بوقوع الأحداث الكثيرة، وإنما المؤثر -حقيقةً- هو وفرة الأحداث الكبيرة التي أصبحت تقع في محيط معرفة الفرد المعاصر؛ لتطوّر وسائط المعرفة، والتشابك الممتد وغير المسبوق بين أجزاء العالم المتباعدة[4].

والفكرة الثالثة: هذا التباعد بين التوقع والتجربة أورث «الاعتقاد بأن الكائنات الإنسانية تزداد قدرتها باستمرار علىٰ صنع تاريخها»[5]، وأصبح وصف

---

(١) بول ريكور، الزمان والسرد، ج٣ ص٣١٩.

(٢) انظر: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص١٠٠٣.

(٣) انظر: فرانسوا هارتوغ، تدابير التاريخانية - الحاضرية وتجارب الزمان، ص١٤٤، ٢١٢-٢١٣، ترجمة بدر الدين عرودكي، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١٠م.

(٤) انظر: مارك أوجيه، اللاأمكنة - مدخل إلىٰ أنثربولوجيا الحداثة المفرطة، ص٣٢-٤٣، ترجمة ميساء السيوفي، نشر هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط١ ٢٠١٨م.

(٥) بول ريكور، الزمان والسرد، ج٣ ص٣١٨.

الأنظمة والمؤسسات والشخصيات العامة أنهم «يصنعون التاريخ» جزءًا من الثقافة الشعبية، وهكذا سيطرت القناعة بأن «التاريخ من صنع البشر مثلما أن الطبيعة من صنع الله» علىٰ ثقافة العصر الحديث[1].

وقد أصيبت نظرة القرن التاسع عشر اليوتوبية بصدمات متتابعة في القرن العشرين، وعلىٰ رأسها صدمة الحربين العالميتين، وما نجم عنها من كوارث، وأصبح السياق جاهزًا لصعود **الطور الثالث** من أطوار الوعي الزماني، الذي سمي بـ «الحاضرية»، وهو تصور برز في العقود الأخيرة من القرن العشرين[2].

فبعد أن انفصل الماضي في الطور الثاني عن الحاضر والمستقبل؛ انفصل في هذا الطور المستقبل عن الحاضر، وبقي الحاضر وحده، ففي أعقاب انهيار الآمال المستقبلية، وتضعضع الثقة بأسس الحضارة الحداثية نفسها، والتشكيك في مشروعية أنظمة الحقيقة أو السرديات الكبرىٰ، ومشروعية سردية التاريخ التقدمي تحديدًا[3]، وآثارها الشمولية المحتملة، ومخاطر مآلاتها الأخلاقية؛ لم تعد لمقاربة الماضي والمستقبل وترتيبها أي معنىٰ، وأخذت تشيع خطابات وشعارات تنادي بنسيان المستقبل، والتركيز علىٰ «الحاضر» فقط، وهي الثقافة السائدة الآن و«البدهية» عند الأجيال الشابة، ولم يعد «المشروع الجماعي» السياسي والاجتماعي -بأشكاله المختلفة- يلقىٰ رواجًا كما كان، وأصبحت الحياة اليومية هي العنصر الأساس للثقافة الشبابية، وهو ما يسميه عالم الاجتماع الفرنسي ميشيل مافيزولي «غزو الحاضر»[4]، فالفرد المعاصر يسعىٰ إلىٰ تثبيت بل تخليد

---

(١) حنا آرنت، الوضع البشري، ص٢٥١.

(٢) انظر: فرانسوا هارتوغ، مصدر سابق، ص١٨٥ وما بعدها.

(٣) كتبت المنظّرة الأمريكية جوديث شكلار (ت١٩٩٢م) في كتابها «بعد اليوتوبيا» الصادر عام ١٩٥٧م: «ليس هناك من إنسان عاقل يستطيع الإيمان بأي قانون للتقدم؛ ففي عصر حربين عالميتين، والدكتاتورية، والكليانية، والقتل الجماعي؛ لا يمكن لإيمان كهذا أن يكون أكثر من سذاجة فكرية أو خمول يستحق الازدراء». بواسطة: نديم البيطار، فكرة المجتمع الجديد، ص٩٩.

(٤) ميشيل مافيزولي، مصدر سابق، ص٨٠، ٢٠٦.

«لحظة العيش في الهنا والآن»، بتأكيد التناسي المنظّم للماضي، وفي بحثه عن الذاتية الأصيلة يعدّ الماضي قيدًا يحول دون تحرّر ذاته وانفتاح إمكاناتها، وهو يكرّس جهده ليتمثّل الزمن بوصفه «حاضر مخلوق ذاتيًا، في لحظة أزلية غير تاريخية، ليس لها أي تاريخ ملزم، ولا تتطلب إلا سردًا متماسكًا من مشهد لآخر»، ويفكر بصورة نقيضه لليوتوبيا، فنحن في المستقبل، وما يهم اليوم والآن، ومن بعدنا الطوفان[1].

لقد انبثق هذا الوعي الجديد -نسبيًا- الذي يتمدد فيه الانشغال باللحظة الحاضرة بتأثير قوي من النموذج الفرداني، فالانكفاء علىٰ الذات يجذّر السمة «الحاضرية» للإدراك والوعي؛ لأن

> *«صيرورة الفردنة تفصل الناس نسقيًا عن روابطهم الاجتماعية، وهذا يؤدي إلىٰ أن تصبح أشكال الإدراك خاصة، وفي الوقت نفسه -علىٰ مدار الزمن- تصبح لا تاريخية ... وبتعبير آخر* ***يضيق الأفق الزمني لدينا في إدراك الوجود باستمرار، إلىٰ أن يختصر التاريخ بالحاضر (الأبدي) في الحالات الحديّة؛ فكل شيء يدور حول محور الأنا، ووجودنا الخاص»***[2].

فوجود الفرد في عالم له ماض ثابت، ضمن مجتمع يعرف أفراده بوضوح أهدافهم ومقاصدهم والتزاماتهم، كما تبلورت في وعيهم أثناء نشأتهم المبكرة وداخل تطورهم التربوي والأسري والمجتمعي؛ كل ذلك يكاد يتلاشىٰ في المجتمعات الحداثية، ففيها يعيش الفرد لنفسه، لا لأسلافه ولا للأجيال القادمة، ومن ثمّ يفقد الفرد «الحسّ باستمرارية تاريخية، والحسّ بالانتماء لأجيال متعاقبة مترابطة تبدأ في الماضي، وتمتد إلىٰ المستقبل»[3].

---

(١) انظر: راينر فونك، الأنا والنحن، ص٩٦-٩٧.

(٢) أولريش بيك، مجتمع المخاطرة، ص٣٤١. بتصرف واختصار.

(٣) كريستفر لاش، بواسطة: نديم البيطار، الحزب الثوري كظاهرة تاريخية حديثة، ص٧٣.

وبعد هذا العرض الإجمالي لتحولات الوعي التاريخي يمكن بيان صلة سؤال المعنىٰ والهوية الوطيدة بالزمن بتأمّل ثلاثة مظاهر أساسية للزمن، المظهر **الأول** يقع في الروتين اليومي والأسبوعي والسنوي، والمظهر **الثاني** في سرديات التغيير أو التطور والنمو، بينما يتحدد المظهر **الثالث** بصورة خاصة في أنماط الحياة الشخصية ودوراتها.

وهذه المظاهر الثلاثة تعرضت إلىٰ تغيّرات مهمة في الحقبة الحداثية، وفي الزمن المعاصر، ففي جميع التصورات ما قبل الحداثية يستبين «معنىٰ» حركة التاريخ بالنظر إلىٰ زمن يقع خارج الزمن، أو زمن أعلىٰ، كما في نظرية دورات العالم عند كثير من الفلسفات اليونانية، التي تعتقد بأن الزمن يدور ويتكرر إلىٰ ما لانهاية، وأن لهذا التكرار «معنىٰ»؛ فهو يمنح الأشياء حقيقتها؛ لأنها تقلّد الحَدَث الأوليّ المثالي[1]، أو أن معنىٰ الزمن يتأسس بالنظر إلىٰ زمن الخلود والأبدية، كما سنرىٰ عند الحديث عن التصور الإسلامي، أما في العالم الحديث فـ «معنىٰ» الزمان ينبع حصرًا من «سردية تحقّق الذات البشرية»؛ ويتجلّىٰ ذلك في سرديات الحداثة الكبرىٰ عن التقدم كما مضىٰ، أو العقل، أو الحرية، أو الحضارة، أو حقوق الإنسان[2] التي تضفي المعنىٰ علىٰ دورات الزمن الرئيسية (من الأيام حتىٰ القرون)، ويكتسب فعل الفرد اليومي وانشغاله الوظيفي والعملي في مناحي الحياة المختلفة المعنىٰ من خلال ارتباطه بالسردية الكبرىٰ، فقيمة عمل الطبيب والمهندس والشاعر والمعلّم -مثلًا- تأتي من كونها تمثل إسهامًا فاعلًا في بناء الحضارة وتحصيل رفاه الإنسان وتقدّمه، فمعنىٰ الفعل الإنساني يصبح مهمًا وقيّمًا حين يوضع داخل هذا الإطار الشامل للزمان أو حركة التاريخ العامة[3].

---

(١) وهذا المفهوم لحركة الزمن هو السائد أيضًا عند معظم المجتمعات«البدائية» الوثنية. انظر: ميرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، ص١٦١، ترجمة نهاد خياط، نشر دار طلاس، ط١ ١٩٧٨م.

(٢) انظر: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص١٠٠٢. للمزيد حول التغيرات الحديثة في إدراك الزمن انظر: بندكت أندرسن، الجماعات المتخيّلة، ص٨٢ وما بعدها، ترجمة ثائر ديب، نشر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١ ٢٠١٤م.

(٣) انظر: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص١٠٠١-١٠٠٢.

وحين تفشل هذه السرديات -جزئيًا أو كليًا- في توفير الأطر الكليّة لحركة الزمن كما وقع في العقود الأخيرة يعاني الفرد من أزمة خانقة، ويصبح الروتين المنضبط للحياة اليومية بمنزلة سجن يعتقل الفرد في حالة من التكرار العقيم.

وحين تخلو حياة الفرد من الروتين؛ إما بسبب التخلّص القصدي منه، أو عدم الدخول فيه من الأساس، أو بالبقاء خارجه بسبب البطالة والعطالة القسرية، أو لعدم القدرة علىٰ الالتزام بالروتين أو عدم الرغبة فيه؛ يكون الزمان اليومي أكثر عرضة للتمزّق والتفكّك، وضياع المعنىٰ وتلاشي الدلالة، وهكذا يصعب تركيب معنىٰ للنشاط اليومي -فضلًا عن الحياة بجملتها- مع غياب الترابط بين دورات الحياة المتكررة والمستمرة، وفقدان الاتصال بسردية كلّية غائيّة[(١)].

ولذلك فمنذ وقت مبكّر -نسبيًا- انشغلت النخب الفنية والثقافية الحداثية في منتصف القرن التاسع عشر بـ«أزمة الوعي بالزمن»، وشاع في الأدبيات الشعرية والنثرية التعبير عن الشعور بتفكك الزمن اليومي، وظهور إحساسات جديدة نحو الزمن، والذاكرة الشخصية[(٢)]، وهذه الإحساسات يدور معظم

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص١٠٠٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٠٠٦.

ويشكك بعض الباحثين في المبالغات المعاصرة حيال الوعي الجديد بالزمن وكون حدّة الوعي به ظاهرة حداثية حصرية، وينتقد وصف القدماء بسذاجة الإدراك للزمان أو سطحيته، ومن هؤلاء الباحث علي الغيضاوي الذي درس الشعر العربي منذ بداياته لاستكشاف نمط الوعي بالزمن، وتوصل إلىٰ أن «حدّة الوعي بالزمان أو الذهول عنه ليسا راجعين لا إلىٰ طبيعة الحضارة، ولا إلىٰ نوع العقلية؛ وإنما مدارها علىٰ أحوال النفس ووجدانها، وعلىٰ الإرادات، وألوان النزوع، مهما تكن الوسائل في التعبير عن ذلك الوعي، ومهما تكن طرائق التنظيم للوقت في حياة الأفراد والجماعات. ولكن جمهور الدراسين يخلطون عادةً بين مستويات متباينة من دراسة الزمان؛ مثل خلطهم بين التحكّم فيه لدىٰ الفيزيائي، والتحكّم فيه لدىٰ الشاعر. ومثل خلطهم بين طبيعته وعلاقته بنظرية المعرفة لدىٰ الفلاسفة، وخلطهم بين اتخاذ التقويم وتنظيم الخبرة بالزمان لدىٰ الأفراد والجماعات، ومثل خلطهم بين مصادر الشعور به وألوان هذا الشعور». علي الغيضاوي، الإحساس بالزمان في الشعر العربي من الأصول حتىٰ نهاية القرن الثاني للهجرة، ج١ ص٤٢٨، منشورات كلية الآداب بمنوبة، ط٢ ٢٠١١م.

ملامحها حول الشعور بالضياع والتيه والسآمة الوجودية، وولّد ذلك حاجة عامة إلىٰ إعادة اكتشاف الزمن وتطوير تمثّله في الذات والوعي به، وظهر هذا في نموذجين بارزين، الأول: بإنتاج موقف فلسفي حديث (برغسون وهيدغر أنموذجًا) يبلور صيغة تجديدية تسعىٰ إلىٰ التفوّق علىٰ الزمن المعيش. والنموذج الثاني: بمحاولة السيطرة علىٰ «الزمن المفقود»؛ بابتكار زمن شديد الذاتية، والحسيّة، واللحظية[1]؛ بإيقاظ وعي متفرّد بـ «الأشياء الصغيرة»، وتحويل دقائق الروتين اليومي إلىٰ سلسلة «تجارب» فيّاضة بالشعور الخاص، ومكتظة بالحسّ المتوقّد، يتمدد فيها «الحاضر» ويتّسع ويتعمّق إلىٰ أقصىٰ حدٍ ممكن[2]؛ ليعوّض ذوبان الأطر التاريخية ما قبل الحداثية التي تسند دلالة الزمن اليومي ومعناه.

(٢)

لا تكاد تخلو معظم خطابات السعادة وأدبيات التحفيز وتقنيات الروحانيات العلمانية والدينية، وكتب علم النفس الشعبي، والكتب الأكثر مبيعًا في تنمية الذات وإدارة الحياة من التبشير بمكانة اللحظة الراهنة والحثّ المتكرر علىٰ الاستمتاع بها، وتعلّم فن اللامبالاة، والحذر من الارتباط والتعلّق، وعدم اجترار الماضي، وتحاشي الأمل، وحبّ الذات والاكتفاء بها، والاستغراق في

(١) انظر لما سبق: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص١٠٠٥-١٠٠٧.

(٢) ولذلك فإن من أسباب جاذبية السينما أنها «-بخلاف أي فن آخر- توسّع تجربة الفرد وتعززها وتكثّفها، بل تمددها أيضًا . . . فالمتفرج حين يشتري تذكرته يبدو كما لو كان يلتمس سدّ النقص أو إكمال الفجوات في تجربته الخاصة؛ راميًا نفسه في بحث عن (زمن مفقود)».
انظر: أندريه تاركوفسكي، مصدر سابق، ص٦٢، ٨٢.

التأمل[١]، والمعنىٰ المشترك بين هذه الأفكار هو الإمعان في تحجيم الأبعاد الزمانية للهوية الشخصية، والتغّلب علىٰ مقتضيات البناء السردي للذات.

ويقبع تحت العديد من هذه الأفكار مفهوم رئيسي ومؤثر هو مفهوم «الحضور الكامل في الوقت الحاضر»، ويتناغم هذا المفهوم -بصورة مباشرة- مع مفهوم «الحاضرية» الذي سبقت الإشارة إليه، وأصل معنىٰ هذا المفهوم يعود إلىٰ فكرة شائعة تتردد في جملة من التقاليد الفلسفية والصوفية قديمة، فقد اهتم الرواقيون بتقنيات تركيز الذهن علىٰ اللحظة الحاضرة[٢]، كما اعتنت بالفكرة ذاتها كثير من الفلسفات الروحانية الشرقية، ومن هناك استعادت بعض التيارات المعاصرة هذه الفكرة، فكتب الألماني إيكهارت تول كتابه المعروف «قوة الآن The Power of Now»[٣]، ورأىٰ أن لحظة الآن هي «المفتاح إلىٰ البعد الروحي»، وأن «اللحظة الحاضرة هي أثمن شيء موجود؛ لأنها الشيء الوحيد الموجود بالكامل»[٤].

ولإيضاح القيمة الروحية لمحاولات استدامة اللحظة الحاضرة أقتبس هنا وصفًا قيمًا كتبه جان جاك روسو في خواطره التي دوّنها في أخريات حياته، يقول:

> *«ليس علىٰ الأرض من لذة إلا كانت زائلة، وأما السعادة التي تدوم فإني أشك في معرفة الناس إياها، وكيف يمكن أن تسمّىٰ سعادة حال عابرة هاربة تترك منا القلب قلقًا خاليًا يثير فينا*

---

(١) انظر: لوك فيري، العودة إلىٰ الفلسفات القديمة، مقالة منشورة في صحيفة لو فيغارو الفرنسية في يوليو ٢٠١٧، ترجمها يوسف اسحيرد، متاحة علىٰ الشبكة.

(٢) انظر: بيير هادو، الفلسفة طريقة حياة، ص٣٧٦-٣٧٧.

(٣) ترجم إلىٰ العربية أكثر من مرة منها: ترجمة مؤيد حداد، التي صدرت عن دار علاء الدين، ط١ ٢٠٠٩م.

(٤) إيكهارت تول، قوة الآن - الدليل إلىٰ التنوير الروحي، ص٤٤-٤٥، ترجمة مؤيد حداد، التي صدر عن دار علاء الدين، ط١ ٢٠٠٩م.

الأسف علىٰ شيء سابق، أو يحملنا علىٰ أن نشتهي شيئًا لاحقًا.
ولكن ***إذا وُجدت حالٌ تجد النفس فيها مستقرًا مكينًا جد المكانة لتستريح هناك بكليتها، وتستجمع كيانها كاملًا، دون ما حاجة إلىٰ تذكّر الماضي والتطاول في المستقبل، حال ليس الوقت لديها بشيء، إذ يدوم فيها الحاضر أبدًا دون أن تقاس مدته، ودون أثر لتعاقب الأيام، ودون شعور بحرمان، ولا تمتّع، ولا سرور، ولا ألم، ودون رغبة، ولا خشية، إلا الشعور بوجودنا يملأ النفس، كل النفس وحدها؛ إن حالًا كهذه يستطيع من وجد فيها أن يسمّىٰ سعيدًا***»[1].

في هذا المقطع المتداول يربط روسو السعادة بالتحرر من أسْر التاريخ ومحو الوعي بالزمان، والانغماس غير المشروط في إحساس آني مجرد تجريدًا كليًا لتحقيق «الذوبان في العالم»؛ بتحويل كل التقاء لأعضاء وأحاسيس الفرد بالعالم الخارجي لتكون مؤكدات لوجوده، ولإحساسه بكينونته المطلقة. وهذا الإفراط في إلغاء الشعور العادي بالأنا أو تأجيله، وكبح التدفق الطبيعي للزمن؛ يستهدف طمس خصوصية الكينونة الإنسانية، وتقمّص أو ابتكار تواصل شعوري مع «إحساس الفراشة أو الزهرة أو موج البحر»[2].

ربما تختلف التقنيات الروحية والنظرية المستخدمة لتحقيق هذه الحالة الشعورية أو الوضعية الغامضة للوجود، كطقوس الصمت وبقية استراتيجيات تحويل الوعي الذاتي؛ إلا أنها جميعًا تستهدف المعالجة الجذرية لمعضلة الوعي بالزمان، وتقترح لذلك الاستقالة المؤقتة عن الالتزامات الوجودية، أو استدامة ذلك إن أمكن؛ لبلوغ -درجةٍ ما- من «غياب الإنسانية»، فالانغمار المطلق في

---

(١) جان جاك روسو، هواجس المتنزه المنفرد بنفسه، ص٧٥، ترجمة بولس غانم، نشر اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط١ ١٩٨٣م.

(٢) انظر: تزفيتان تودروف، الحياة المشتركة، ص٨٨-٨٩، ١٥٦. وأنبه إلىٰ أن سياق حديث تودروف يختلف كثيرًا عن السياق هنا.

اللحظة الحاضرة -كما تصفه هذه الروحانيات ومن تأثّر بها-؛ ليس سوىٰ حالة هروبية من تبعات الوجود البشري داخل هذا العالم، الذي ينغرس في بنية الزمن والتاريخ انغراسًا حتميًا، وهي شكل من أشكال التطهّر البوذي من الوجود يقود - في نهاية المطاف- إلىٰ إلغاء أهمية سؤال المعنىٰ؛ فالعمق الأساسي للبوذية يكمن في أنها تساعد أتباعها علىٰ الوصول «إلىٰ رؤية للعالم تختفي فيها مسألة المعنىٰ كليًا»[1]؛ فهي لا تقدم إجابة لسؤال المعنىٰ، بقدر ما ترسم طريقة جذابة للتهرّب منه، ففي لحظة «الحضور الكامل للآن» لا وجود للماضي ولا المستقبل ومن ثمّ لا وجود للمعنىٰ ولا حاجة إليه، لذا وصف ألفرد هوايتهد (ت١٩٤٧م) البوذية أنها «دين الهاربين»[2].

وهكذا تحاول الأطروحات «الروحانية» ترميم الانهيار المرعب في الموقف من الزمان الممتد، بسبب الضمور الشديد للتواريخ والسرديات العامة واضمحلال السياق الزماني الكلي الذي تندرج فيه تواريخ الأفراد؛ فقد أصبحت التواريخ كلها فردية ومغرقة في الذاتية الضحلة، وأضحىٰ الفرد المعاصر يصارع ليمسك بقطع من تاريخه الذاتي المتذرر والمتناثر، وحين يمسكها لا يجدها كما يهوىٰ، فالماضي مكتظ بالآلام، والمستقبل غامض ومقلق، وغالبًا سوداوي أو مخيف، ولا يبقىٰ في حوزته سوىٰ حاضر سائل ومشوّش يسعىٰ إلىٰ السيطرة عليه وتنظيمه وتعميقه قدر الإمكان.

ويبدو أن علّة الرواج الشعبي لهذه الأطروحة ومثيلاتها يرجع إلىٰ كونها تحاول القيام بمهمة مزدوجة، فهي من جهة ترفع السمة «الحاضرية» إلىٰ رتبة المنهج الحياتي النموذجي، وتحقنه بمضامين روحانية بديلة، وممارسات طقوسية جذابة، ومن جهة أخرىٰ تعالج أزمة التشتت وفقدان التركيز وارتباك الذاكرة، بل والشعور باضمحلال اللحظة الحاضرة نفسها كما سنرىٰ.

---

(١) لوك فيري، الإنسان المؤله، ص٢٤. وانظر: المصدر نفسه، ص٢٣-٢٥.

(٢) لوسيان برايس، محاورات ألفرد نورث هوايتهد، ص٢٦٣، ترجمة محمود محمود، نشرة المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥م.

وتهدف هذه الأطروحات أيضًا إلىٰ تبديد رهبة الألم وقسوته، والسيطرة علىٰ المخاوف من المستقبل البعيد، وتحديدًا من الموت الحتمي، لعمق صلات معضلتي الألم والموت بالوعي الذاتي بالزمن[1] كما سيأتي؛ وهذا ما استنتجه الفيلسوف الأمريكي دوغلاس هافستادر (و١٩٤٥م) في تعليقه النبيه علىٰ تجربة هاردينغ التي سبق ذكرها -المشابهة لوصف روسو وطموحات إيكهارت تول وأضرابه-؛ حيث رأىٰ أن هذه التجارب «الروحية» تحاكي مستوىً بدائيًا للوضع البشري، وهو «المستوىٰ الذي لا يتقبّل فيه الفرد فكرة موته»[2].

(٣)

لقد فاقمت التحولات الحديثة علىٰ صعيد الوعي بالزمان والمكان من أزمة المعنىٰ، وترصد الدراسات بدايات هذا التحول مع تطوّر الحداثة المدينية في القرن التاسع عشر، ومن الصعب تقديم تصوّر منظم وشامل لهذه التطورات وآثارها في تمزيق الوعي الزماني، ولكني أكتفي بالإشارة إلىٰ جملة من الملحوظات الدالّة.

(أولًا) أفضىٰ تغيّر نمط العلاقات الجديدة التي تنشأ في المدن الضخمة، وتتسم بالتعدد والتنوع والسطحية «إلىٰ تقويم جديد للفورية، وخلقت إحساسًا بروعة لا محدودة باللحظة الحالية، فاختصار وندرة اللقاءات -التي أصبحت سمة

---

(١) تؤكد بعض الأبحاث النفسية الدور الجوهري لنمط الوعي بالزمن في المعاناة النفسية، انظر ورقة مفيدة حول الموضوع:

Moskalewicz, M., Schwartz, M.A. Temporal experience as a core quality in mental disorders. Phenom Cogn Sci 19, 207-216 (2020). https://doi.org/10.1007/s11097-020-09665-3

(٢) بواسطة: سام هاريس، مصدر سابق، ص١١٢. بتصرف.

سائدة عند كل فرد مقارنة بالتفاعلات بطيئة الإيقاع التي تميّز حياة القرىٰ الصغيرة- جعلت من الضروري إحداث الأثر المطلوب في أقصر وقت ممكن، وخلق الانطباع والمغزىٰ الذي يسعىٰ إليه المرء في أقصر مدة ممكنة»[1]، وانعكس ذلك علىٰ طبيعة الإحساس بالزمن عند الفرد.

وقد تناولت بعض الأبحاث الحديثة آثار **(ثانيًا)** الحركية المكانية، وتغيرات أنظمة التنقل، فوسائل المواصلات «قوّضت الافتراض بثبات المرئيات»، وقد لحظ المؤرخ السويسري المعروف يعقوب بوركهات (ت١٨٩٧م) -في وقت مبكر نسبيًا- هذه السمة الجديدة في العالم الحداثي التي خلخلت نظام الإدراك المكاني في ذهن الفرد، وذلك عند مشاهدته لحركة الأشياء من خلال النظر من نافذة القطار أثناء مسيره، حيث تتلاشىٰ الأشياء وتذهب بعيدًا بعد إلقاء النظر عليها لوهلة، وفي وقت لاحق توّسعت هذه السمة الحركيّة للفضاء المكاني، وشملت مجمل النشاط اليومي، فمجال الإدراك البصري المعاصر أضحىٰ يتسم بحركيّة راكضة، ويتبدّىٰ ذلك في الحركة السريعة للسيارات، والإعلانات، والأضواء، والطائرات، حتىٰ إن الإنسان الآن لم يعد يعجب أو يستغرب من هذه السرعة[2]، بل -غالبًا- لا يكاد يشعر بها كشعور أوائل من ركبوا القطار في أواسط القرن

---

(١) بول كونرتون، كيف يغزو النسيان ذاكرة الحداثة، ص١٣٤-١٣٥، ترجمة علي فرغلي، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٦م.

و«ليس من قبيل المصادفة أن تنشغل النظريات السيكولوجية في أواخر القرن التاسع عشر -بعمق بالغ- بمشكلة الإدراك الحسي للفترة الزمنية، والآثار التي يخلفها هذا الإدراك في الذاكرة» المصدر نفسه، ص١٣٦. وقد استمر هذا الاهتمام بالذاكرة منذ ذلك الحين؛ في الحقول النفسية والتحليل النفسي، والفلسفة، وغيرها، وهذا الاهتمام وصل إلىٰ الرواية، كما يظهر في روايات هنري جيمس ومارسيل بروست، ونتيجة لذلك يرصد المؤرخ الفرنسي المختص بشؤون الذاكرة بيير نورا (و١٩٣١م) تحولًا كبيرًا في الثقافة المعاصرة في مجال الذاكرة؛ بانتقالها مما هو تاريخي إلىٰ ما هو نفسي. انظر: جون جانال، مصدر سابق، ص٨١-٨٢.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٣٤-١٣٥.

التاسع عشر، وقد أثرّت هذه السمة التي تطبع حركة المواصلات الحديثة (من الدراجات النارية إلىٰ أحدث الطائرات) في إضعاف العلاقات والارتباطات بالمكان والأفراد، وبقية مجالات الحياة الأخرىٰ[(1)].

وقد تأكدت هذه السمة الحركية مع تقلّص الاستقرار المكاني، فالفرد يولد في عيادة، ويعبر للخروج منها مستشفىٰ، ويقيم في فندق، ويتنقل بين شقق أو مساكن مستأجرة ووظائف ومدن وأعمال وتخصصات، ويستخدم المواصلات العامة في حركته اليومية، وكل هذه الحركية تقاوم الشعور بالثبات والاستقرار، وتفكّك الروابط الهوياتية والعلائقية والتاريخية مع المكان، والأهم أنها تفرض شعورًا خاصًا يسم حياة الفرد المعاصر بطابع «العزلة، والعبور، وبالمؤقت والزائل»[(٢)].

ويظهر هذا الطابع بوضوح أيضًا بملاحظة التطورات السريعة في مجال المعمار وتخطيط الإنشاءات العامة، والحركة الدائبة لأعمال الإنشاء والهدم، في مسيرة تضخم المدن الكبرىٰ وحركتها السكانية المستمرة، التي تصعّب ثبات المعالم البصرية، وتكوين روابط قارّة مع الحيز المكاني.

ويرتبط هذا الحراك المعماري والتخطيطي للمدن المعاصرة **(ثالثًا)** بطبيعة البنية الاقتصادية الرأسمالية، التي تقوم علىٰ «التدمير الخلّاق» كما في التعبير الشهير لجوزيف شومبيتر (ت١٩٥٠م)، وبترويجها الشامل للنمط الاستهلاكي، الذي يؤدي إلىٰ التناقص الدائم لمعدل العمر الافتراضي للمصنوعات والسلع والأدوات والتقنيات بل والمباني والطرق، وكل ذلك يسهم في إضعاف الشعور بالامتداد الزمني وبالاستمرارية التاريخية[(٣)]، وهذا النمط من المعيشة الاستهلاكية

---

(١) انظر: نديم البيطار، الحزب الثوري كظاهرة تاريخية حديثة، ص١٠٥.

(٢) مارك أوجيه، مصدر سابق، ص٨٠، ٩٤.

(٣) انظر: بول كونرتون، مصدر سابق، ص٢١٢.

يبدأ مع الإنسان في سن مبكرة، حيث يمارسه الطفل مع ألعابه وممتلكاته، ويؤثر في رغباته وطموحاته، فهو يتدرّب -عمليًا- علىٰ معنىٰ التقادم والانغماس في «الحاضرية»، مع الشغف المستمر بالجديد ونبذ «الماضي» القديم[(١)].

والأمر نفسه ينطبق علىٰ **(رابعًا)** سوق العمل والوظائف، حيث يتسم هذا القطاع في العواصم الصناعية -في العقود الأخيرة- بفوران حركي وتحولات متتالية؛ إذ يعاني الفرد العامل من مصاعب الاستدامة الوظيفية، لشيوع العمل المؤقت، وكثرة التنقل بين الوظائف والأعمال، لاسيما مع تصاعد النيوليبرالية، وتزايد الخصخصة، وتراجع الوظائف الحكومية المستقرّة، ومن جهة أخرىٰ يتسم هذا القطاع بضعف تثمين الخبرة السابقة، ففي ظلّ اقتصاديات المعرفة يصبح السنّ عائقًا ضد التجدد، ويستهلك سوق العمل الموظف بسرعة، بل تشير بعض الدراسات إلىٰ أن الموظف في مجال التقنية والعلوم لا بد له من تحديث مهاراته وأدواته وتجديدها كل بضعة أعوام إن أراد الحفاظ علىٰ «قيمته السوقية»[(٢)]، أما في المهن الأخرىٰ كأعمال الفلاحة والورش والمناجم فالأمر أصعب من ذلك، إلىٰ حدّ تعذّر إمكان توريث معارف وقيم معتبرة في هذه المهن ونظائرها إلىٰ الأبناء مثلًا[(٣)]، بسبب ضخامة التغيرات التي اجتاحتها، وهذه التنقلات والانقطاعات كلها أسهمت في حدوث

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص١٠١، ترجمة علي فرغلي، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٦م.

وتعد الموضة نموذجًا بارزًا في هذا السياق، انظر إلىٰ تحليل علاقة الموضة بمفهوم الحاضرية لدىٰ: جيل ليبوفتسكي، مملكة الموضة زوال متجدد - الموضة ومصيرها في المجتمعات الغربية، ص٢٧٠-٢٧١، ترجمة دينا مندور، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٧م.

(٢) انظر: ريتشارد سينيت، ثقافة الرأسمالية الجديدة، ص١٤، ترجمة عبدالرحمن أياس، نشر دار الفارابي، ط١ ٢٠٠٩م.

(٣) انظر: كلود دوبار، مصدر سابق، ص٢١٠. انظر لتحليل هذه الظاهرة وتأثيرها علىٰ الهوية: دانيال لينهارت، مصدر سابق، ص١٧٨-١٨٠، ١٩٦-١٩٩.

«تغيّر جذري في الإحساس بالوقت علىٰ المستوىٰ الشخصي، كبنية مؤسسية، وكخبرة شخصية»[١].

وكذلك تتجلىٰ هذه الحركية (**خامسًا**) في نمط إنتاج مواد الإعلام، المرتكز علىٰ التقرير العاجل، والخبر السريع العابر، واللقطة المثيرة المؤقتة[٢].

ثم جاءت (**سادسًا**) الشبكات التواصلية الحديثة في العقد الأخير فأضافت نقلة جديدة في أزمة العلاقة الحداثية بالزمان، فقد

> *«تغيّرت علاقتنا بالزمن منذ العشرية الأخيرة من القرن العشرين -بصورة جذرية- وظهرت للوجود أشكال جديدة للتعبير عن علاقتنا بالزمن تتسم بالاستعجال والمباشرة والآنية والسرعة»*[٣].

فالوسائط المعاصرة تقوم بدور جوهري في تطبيع «الحاضرية»، وترسيخ السمة الفورية والعابرة للإدراكات، حيث يغرق «الأفراد في الحاضر المفرط، وهي حالة من اللحظية أو الفورية المكثفة، من خلال تدريب الانتباه علىٰ التتابع السريع لأحداث متناهية في الصغر، مما يصعب تصوّر الماضي، أو اعتباره حقيقة . . . لأن الحاضر يجرب ويعاش كمدة زمنية محددة بدقة، وغير مرتبطة مع مسببات الماضي»، وحتىٰ هذا الحاضر لا يتلقاه الفرد بصفاء وتركيز، إذ أنه مشتّت الانتباه بكثرة المهام والمنبهات والإشارات والإدراكات والصور والمشاعر التي لا تنفك تتكاثر يومًا بعد يوم مع تطورات التقنية وأنظمة الاتصال؛ بحيث يتعذّر عليه التركيز في لحظة محددة، وهذا ما يتجلىٰ في الشكوىٰ الشائعة من

---

(١) بول كونرتون، مصدر سابق، ص١١٤.

(٢) انظر: بول كونرتون، مصدر سابق، ص١١٧.

(٣) إلزا غودار، مصدر سابق، ص٥٥، بتصرف.

التشتت الدائم[1]، ويؤكد ذلك الإناسي توماس إريكسن ويقول: «يخضع كل من الماضي والمستقبل -باعتبارهما فئتين ذهنيتين- إلىٰ طغيان اللحظة، وحتىٰ الحاضر يصبح مهددًا؛ لأن اللحظة القادمة تحلّ بسرعة جدًا، بحيث يصعب العيش في الحاضر»[2]؛ فطوفان الحركية الزمانية والإدراكية التي يواجهها الفرد من جرّاء اتصاله الدائم بالشبكات التواصلية قد يفقده حتىٰ «الوجود» في اللحظة الحاضرة، ويصل الأمر -أحيانًا- إلىٰ «الحنين» إلىٰ اللحظة الحاضرة، أي الحنين إلىٰ لحظة مركّزة وصافية ينعم فيها الذهن بالاستقرار والطمأنينة، لأن اللحظة الحاضرة أخذت بالاضمحلال وتحوّلت إلىٰ «لحظة افتراضية»[3].

وهذه التحولات المتوالية تؤثر سلبًا علىٰ بعض أشكال الذاكرة، وهنا يميز بعض الباحثين بين ثلاثة أشكال للذاكرة:

الأولىٰ: الذاكرة المعرفية، وهي التي تشمل تذكّر المعارف والمعاني والقصص والحقائق، وهي أول ما يتبادر إلىٰ الذهن عند الحديث عن الذاكرة.

والثانية: الذاكرة الشخصية، وهي التي تستقي مادتها من تاريخ حياة الفرد، وتحديدًا ماضي الفرد الشخصي، فحين يقول الفرد أنا فعلت كذا في عام كذا، فهو يصف ذاته، ويتأملها ضمنيًا، وهذه الذاكرة «منبع وافر لتصوّر الفرد عن ذاته، وعن معلوماته، وتصوره لكينونته وإمكاناته».

والذاكرة الثالثة: ذاكرة العادة (habit memory)، وهي التي تتكوّن من امتلاك القدرة علىٰ إعادة الإنتاج مهنيًا لمجموعة محددة أداتيًا»، كالقدرة علىٰ السباحة والقراءة وركوب الدراجة، أو عادات الجلوس إلىٰ الطعام، أو غيرها[4].

---

(١) نشرت في العقد الأخير كتب ودراسات عديدة تتناول هذا الموضوع، انظر مثلًا: فرانسيس بووث، مصيدة التشتت: كيف تركز في فوضىٰ العالم الرقمي، نشر مكتبة جرير، ط١ ٢٠١٤م.

(٢) بواسطة: زيغومنت باومان، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ص٢١٢.

(٣) انظر لما سبق: بول كونرتون، مصدر سابق، ص١٢٨-١٣٠.

(٤) انظر لما سبق: المصدر السابق، ص٢٠٦-٢١٠.

وقد أسهمت الحداثة في إصابة الذاكرة الشخصية وذاكرة العادة بثقوب وأعطاب متعددة، وتجلىٰ ذلك في أزمة الهوية و«فقدان المعنىٰ»[1]، فأمام هذه الكثرة الكاثرة من المؤثرات الخارجية يتراجع وعي الفرد بالتجربة نفسها؛ «إذ إنه حين يحاول تخصيص توقيت دقيق لواقعة معينة في مجرىٰ وعيه؛ يجد هذه الواقعة قد تحوّلت إلىٰ مجرد لحظة عابرة، تمرّ في حياته كالخيال، إلىٰ درجة أنه يصعب عليه تصوّر أن الماضي -حتىٰ علىٰ المدىٰ القصير- كان واقعًا»[2]. وهذا الإفقار للوعي والشعور «يجلب للناس حدًا فائقًا من الشك وعدم التصديق»، فقد «تضخّم وقت الحاضر بالمهام التي لا تتوقف بما يصل إلىٰ حد الانفجار، بينما أخلي الزمن الماضي، وفُرّغ»[3]، وهذه الحالة تؤثر سلبًا علىٰ الذاكرة الشخصية -وفقًا للتقسيم السابق- وتطبّع نسيان أحداث الماضي القريب[4].

وهذا النسيان -أو الحضور المفرط في زمن لحظي منبتّ- يضعف تجذّر الذات في هوية سردية ممتدة، ومن ثمّ فـ«**كلما زادت هيمنة الحاضر علىٰ الماضي والمستقبل؛ قلّ الاستقرار، وتشوّشت الهوية المتاحة للأشخاص المعاصرين**»[5]، واستولىٰ علىٰ الفرد الشعور بفقدان اليقين وانعدام تماسك الذات والمعنىٰ، لاسيما مع التسارع والعجلة التي تؤثر في كل هذا السياق الصاخب؛ لأنه «عندما تجري الأمور بسرعة كبيرة -كما يقول كونديرا-؛ لا يمكن لأحد أن يكون متأكدًا من أي شيء، أي شيء علىٰ الإطلاق، ولا حتىٰ من نفسه»[6].

---

(١) المصدر السابق، ص٢١٠.

(٢) وهذا ما يفسر الهوس المعاصر بالأرشفة، وانتشار ظاهرة المتاحف، وفائض الوثائقيات التاريخية، بالإضافة إلىٰ تكاثر دراسات الذاكرة في العقدين الأخير. انظر: المصدر السابق، ص٢١٦-٢١٧.

(٣) المصدر السابق، ص١٢٨-١٣٠. وانظر: المصدر نفسه، ص٢١٢-٢١٣.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص٢١٢-٢١٣.

(٥) المصدر السابق، ص٩٩-١٠١.

(٦) بواسطة: كارل أونوريه، في مديح البطء - حراك عالمي يتحدىٰ عبادة السرعة، ص١٨، ترجمة ماهر الجنيدي، نشر هيئة أبو ظبي (مشروع كلمة)، ط١ ٢٠١٧م.

وهذا الشعور بالاضمحلال المتسارع للذاكرة التاريخية؛ يفقد الفرد السيطرة، ويعدمه الحيلة، والحلّ المعاصر الأكثر شيوعًا لمقاومة هذا الشعور المزعج هو الاندفاع وراء الخطابات التي تروّج لـ «عيش اليوم فقط، والاستخفاف بالغد، والانغماس في الجسد، وتجاربه، وأحاسيسه الآنية في غمرة اللمسة، والمذاق، والرائحة»[1]، كما مضىٰ.

وإذا أردنا الآن العودة إلىٰ أطروحة راينهارت كوزليك -باستحضار مجمل التحليلات أعلاه- سنتبين أن أزمة المعنىٰ وهيمنة «الحاضرية» نتجت عن «انكماش فضاء التجربة»، و«تباعد آفاق التوقّع»، وهذا «الانكماش» في تجربة الحياة اليومية ظهر بسبب هذه الحركية المفرطة للواقع المكاني والسمة اللحظية والعابرة في إدراك الواقع الزمني، التي عقّدت تملّك التقاليد وصعّبتها، التي توصف أنها بالية وغير مهمة، وعلىٰ رأسها الالتزامات العقائدية، والروابط الاجتماعية، ثم بقية الخبرات الحياتية المتوارثة، التي لا تتلاءم مع المزاج السائد الذي يتحرك وفق مفاهيم «فردانية تحقيق الذات».

أما «التباعد» في آفاق التوقّع أو الانتظار؛ فيتجلّىٰ في إعتام المستقبل، وتصاعد القلق منه، ليس لتحولات الاقتصاد والتقلبات البيئية والسياسية واضطرابات سوق العمل فحسب، بل لموت المستقبل اليوتوبي، وغياب المشاريع الجماعية السياسية والدينية، التي يشعر الفرد باندماجه فيها بقيمته الذاتية، و«معنىٰ» فعله اليومي، ونشاطاته الدورية، وقيمتها علىٰ المدىٰ البعيد[2]، فالفرد المعاصر يعاني من صعوبة الوجود اليومي؛ أي يقاسي «عبء الحياة بوصفه مشكلًا يوميًا»[3]؛ نتيجة انهيار نظام المعنىٰ، الذي يتوّلد عن الوعي بموقع الهوية والذات داخل بنية الزمان، فالماضي المتجاوَز يتباعد، والمستقبل يظلّ

---

(١) إرنست بيكر، مصدر سابق، ص٩٧.

(٢) انظر: كلود دوبار، المصدر السابق، ص٣٦١.

(٣) يورغن هابرماس، نظرية الفعل التواصلي، ج١ ص٤١٥.

بلا ملامح، وهو يبتعد باستمرار[1]، ويظلّ الفرد عالقًا أمام هجوم الرتابة الرهيبة علىٰ الوجود اليومي.

(٤)

تكررت الإشارة في ما مضىٰ إلىٰ دور البناء السردي للذات، وأعني بالسرد أو السردية هنا الخطاب المرتّب المتسلسل المتسق بين الأحداث؛ بحيث تكون ذات مغزىٰ، وتتضمن فهمًا محددًا للعالم[2]، والافتراض الأساس هنا تأكيد استحالة تأسيس نظام متين وفعّال للمعنىٰ بمعزل عن أية سردية تاريخية عامة؛ فبناء المعنىٰ شخصيًا وتاريخيًا يتمّ عبر «الربط بين الماضي والحاضر والمستقبل؛ ليبدو وكأنه قصة متماسكة»[3]، فالمعنىٰ يرتبط بالزمن لأنه ينبني علىٰ التوجّه الغائي، أي علىٰ الهدف؛ وهو «حدث أو حالة مستقبلية توفر هيكلًا للحاضر، أي أن الحاضر مبنيٌ علىٰ الهدف المستقبلي، ومن ثمّ ترتبط أزمنة مختلفة في قصة واحدة»[4]؛ فمعنىٰ الحياة يتأسس علىٰ توجّه ما، ويظهر في حياة الفرد بوصفه قصة أو حكاية تتكشّف تدريجيًا، فالحكاية أو السردية تضفي بنية متماسكة علىٰ حاضر الذات من جهة، ومن جهة أخرىٰ تسهم في إدراك أن كينونة الذات بنيت نتيجة لما مضىٰ، تمامًا كما في الشأن اليومي فمعرفة المكان الذي وصلت إليه يتحصّل -جزئيًا-

---

(١) انظر: بور ريكور، الزمان والسرد، ج٣ ص٣٢٢.

(٢) وللمزيد حول تعريف أكثر تخصصية للسرد انظر: جيرالد برنس، قاموس السرديات، ص١٢٢-١٢٣، ترجمة السيد إمام، نشر دار ميريت، ط١ ٢٠٠٣م.

(٣) روي باوميستر، أيهما أفضل حياة سعيدة أم حياة ذات معنىٰ؟، ترجمة محمد الغافري، موقع أثارة.

(٤) المصدر السابق.

عبر الشعور والإدراك بكيفية الوصول إلىٰ ذلك المكان[1].

ومع الوضوح المنطقي لهذه الفكرة إلا أن الفيلسوف جالين ستراوسون (و١٩٥٢م) يشكك في أهمية البناء السردي للهوية في الزمن وينكر دوره الضروري في اكتساب الحياة المعنىٰ، ويرىٰ أن هذا لا ينطبق علىٰ الجميع بالضرورة، فبعض الناس لا يبالون بالماضي والمستقبل، ويفضّلون العيش الحصري في الحاضر، أي يفضلون «عيش الحياة علىٰ نحوٍ جماليّ محض»، أي بواسطة الجماليات الفنية وتذوقها والانغماس فيها.

وهذا رأي تصعب الموافقة عليه وإثباته؛ لأن الوضع البشري محكوم بحالة التغيّر الدائم والصيرورة المستديمة، منذ الطفولة وحتىٰ سن الرشد وما بعده، فالتجربة الفردية تتسم بالتزايد المتراكم للخبرة والنضج، وتتابع المراجعة والتعديل والتبدّل نتيجة الأحداث الجديدة المستمرة؛ فلا يكفي لمعالجة الوضع البشري الاكتفاء بمعرفة الحالة الآنية، بل يتوجب إدراك المستقبل الذي تتجه إليه الذات، لأنه «لا وجود لحاضر ليس بمشكّل -بصورة ما- عن مستقبل ما»[2]، ولاستحالة الحصول علىٰ لحظة حاضرة نقية، فـ «كل طريقة للعيش في الحاضر بما فيها الانغماس في لحظة الآن؛ هي طريقة لاستيعاب الماضي، وتوجيه الذات إلىٰ المستقبل»[3]، ومن ثمّ يتعذّر اختراع معنىٰ في لحظة ساكنة، أو بمعزل عن تتابع الزمان الماضي والمستقبل، لأن المعنىٰ لا يبنىٰ خارج الزمن، ولا يمكن لـ «الآن» أن يوفّره، لأن «الآن» زمن عابر، وما إن يشرع الفرد في استيعاب اللحظة الآنية حتىٰ تنقضي وتصبح ماضيًا، ويبقىٰ باستمرار يلاحق السراب، «ولا يمكن أن يكون للحياة معنىٰ كافٍ في الشعور المباشر وحده؛ فالمعنىٰ ليس مذاقًا، ولا هو أي نوع من الحساسية الحيوانية البحتة»، بل يرتبط المعنىٰ

---

(١) انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٩٧-٩٨.

(٢) ألسيدير ماكنتاير، مصدر سابق، ص٤٢٥.

(3) John Fischer, The problem of now, (8 January 2021): https://aeon.co/essays/the-metaphysical-claims-behind-the-injunction-to-be-in-the-now

جوهريًا بسردية ما «تنسب الحاضر إلىٰ نوع ما من المستقبل يعجز الذوّاق عن الوصول إليه»[1].

وكذلك الحال في الخبرات الفردية اليومية التي «تشكّل جزءًا من نمط كلي شامل للحياة، أو من الخبرة الكلية الحياتية»، فالسعادة -مثلًا- «لا يمكن أن تكون حقيقية إذا عزل الفرد اللحظة السعيدة عن اللحظات الماضية والمستقبلية؛ فحقيقة المستقبل ووقائعه تنصهر في نسيج ما يحياه الفرد الآن؛ ولذلك يعدّ الألم جزءًا من هذه السعادة اللحظية الحاضرة»؛ لأنه «لا يمكن حذف المنظور الزمني من حياة الكائن البشري، الذي تختلف طبيعة حياته عن الكائنات البسيطة التي تعيش حاضرها فقط، ويرجع السبب في ذلك إلىٰ أنه لكي تكون إنسانًا لا بد أن يكون لديك إحساس بنفسك ككائن بشري يتحرك في الزمان»[2].

ثم يقال بعد كل هذا إن الانغماس في اللحظة الحاضرة والدعوة إليها لا تجيب -في الحقيقة-عن سؤال المعنىٰ، بل تستبدله باقتراح عملي فارغ المضمون، وتتجاهل ضرورة الإجابة عن السؤال لكي يصبح للفعل اللاحق قيمة ومعنىٰ[3]، والواقع أن تكريس «الحاضرية» -ولو في أرقىٰ نماذجها الجمالية- يقود إلىٰ الإحباط واليأس؛ لأن

> ***«أكثر التجارب الجمالية حدّة تكمن قوتها -تحديدًا- في أنها تذكرنا بحتمية فنائنا؛ فانغماسنا في أي تجربة قوية في حاضرها؛ يجعل الطبيعة المؤقتة للوجود واضحة؛ ومن ثمّ يعيد لنا حقيقة أن هذه التجربة ستنتهي»[4].***



(١) وليام هوكنج، مصدر سابق، ص١١٠.

(٢) جون كوتنجهام، السعادة -الزمانية- المعنىٰ، ضمن: ليزا بورتولوتي (معد)، الفلسفة والسعادة، ص٥١-٥٤، ترجمة أحمد الأنصاري، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٣م.

(٣) انظر: جوليان باجيني، مصدر سابق، ص١٦٨-١٨١.

(٤) المصدر السابق، ص١٦٤-١٦٥.

يقع الزمان والبعد التاريخي في قلب أزمة معنىٰ الحياة الحديثة، فقد ابتكرت الحداثة زمانها التقدميّ الخاص، وأضحىٰ أتباعها «يصنعون» تاريخهم، ويصمّمون «أقدارهم» بأنفسهم توهمًا، ثم جاءت أزمات القرن العشرين وحروبه الكبرىٰ لتشكّك في البناء الحداثي للزمان ومعنىٰ التاريخ، ومع اندفاعات الفردانية بنسخها الأحدث في أواخر القرن نفسه التي تزامنت مع التصاعد الهائل لآثار الحاضرية، وتبدلات الحركية الزمانية والمكانية، وشيوع الطبيعة الفورية والمؤقتة والاستهلاكية للعلاقات مع الأشخاص والأشياء؛ تضعضع البناء الحداثي للزمن بصيغه التفاؤلية والتقدمية، وتفتّت في تواريخ فردية هزيلة، ومن ثمّ تقلّص الشعور بالزمن الممتد في نفوس المعاصرين، وساد الإحساس «بالإقامة في إطار زمني ضيق، له ماض مجهول، ومستقبل مختصر»[١]، وذلك كله يزيد من تفاقم أزمة المعنىٰ، لأن معنىٰ الحياة لا يمكن استنباطه بمعزل عن سردية تاريخية وزمانية ممتدة؛ يستوعب من خلالها الماضي، ويستعان بها علىٰ آلام الحاضر ومسؤولياته، ويطمح بواسطتها إلىٰ المستقبل المرجو[٢].



(١) تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٧٢٥.

(٢) بل إن التطلّع إلىٰ مستقبل جذّاب -حتىٰ ولو كان متوهمًا- يسهم في استنباط معنىٰ ما للحياة اليومية، انظر:

Van Tilburg, W.A.P., Igou, E.R. Dreaming of a Brighter Future: Anticipating Happiness Instills Meaning in Life. J Happiness Stud 20, 541-599 (2019). https://doi.org/10.1007/s10902-018-9960-8

الفصل التاسع

من المعنى إلى التعبد

«الإنسان الحديث لا يحبّ، بل ينشد ملاذاً في الحبّ؛
هو لا يأمل، بل يطلب ملجأً في الأمل؛
ولا يؤمن، بل يبحث عن مأوىً في عقيدة»[1]

(نيكولاس غوميز دافيلا ت ١٩٩٤م)

(1) Nicolás Gómez Davila, An Anthology Compiled by Andis Kaulins, P 101 (408)

في هذا الفصل الأخير أحاول استجماع بعض المرتكزات الأساسية للإجابة عن سؤال معنىٰ الحياة، وآثار هذه الإجابة في ضوء الرؤية القرآنية، إلا أنني قبل ذلك أستفتح بالإشارة إلىٰ (١) عمق الاحتياج إلىٰ التدين، ثم أنتقل إلىٰ بيان (٢) معنىٰ الألم، و(٣) معنىٰ الموت، ليصبح السياق متهيأً لعرض بعض ملامح (٤) السردية القرآنية لمعنىٰ الحياة، وأولوية (٥) منظور الخلود في التصور الإيماني، وآثاره السلوكية. وأختم بالإشارة إلىٰ نقد (٦) علمنة سؤال المعنىٰ، وبيان أن سؤال المعنىٰ في المفهوم المعاصر أضيق بكثير من المضمون الذي ينطوي عليه التدين والإيمان في التصور الإسلامي.

(١)

إن الاعتقاد بغائية الوجود، واعتبار النشاط البشري العام هادفًا ليس إثراءً نظريًا مجردًا، أو إضافة معرفية بحتة، بل إن تشوش الموقف الوجودي أو اضطرابه أو انعدامه تهدد البنية النفسية للإنسان، وتعرّض اتزانه العقلي للمخاطر، حتىٰ إن أحد كبار المحللين النفسيين كان يتناول «**العصاب النفسي بوصفه معاناة كائن بشري لم يكتشف بعد ماذا تعني الحياة له**»[١]، فالثقافة الحداثية بتخلّيها عن إدماج الفرد في نظام عمومي للمعنىٰ، وضمور رؤاها الرمزية الجماعية تجاه الوجود والعالم والحياة والموت؛ تهدّد -في الحقيقة- السواء العقلي والنفسي للفرد، وإذا اتفقنا مع إيريك فروم أن «الدين -في أوسع معانيه- نظام توجيه وموضوع إخلاص»، فالنتيجة أنه «لا يمكن فقدان الدين بهذا التعريف والمحافظة علىٰ السواء»[٢].

ولذلك يطرح الفيلسوف السويسري جان ماريجكو (ت١٩٩٦م) سؤالًا صادمًا: لماذا تتسبَّب الحداثة بالجنون؟، ويجيب:

> *«أن يكون المرء حديثًا هو أن يكون في مواجهة المعضلة التالية:* ***أن يشعر بأنه مسكون برغبة في اللّامتناهي، وأن يشعر في الوقت نفسه بكونه مُلْقًى في عالمٍ لا يتيح له العثور علىٰ شيء يستطيع أن يسكّن هذه الرغبة من جهة، ولكنه لا يسمح له***

---

(١) كارل غوستاف يونغ، الإنسان الحديث في البحث عن الروح، ص٢٩٢، ترجمة معاني صالح، نشر دار الحوار، ط١ ٢٠١٦م.

(٢) إيريك فروم، المجتمع السوي، ص٢٦٨-٢٦٩.

بالاعتقاد من جهة أخرىٰ في وجود عالم لا مرئي حيث تستطيع هذه الرغبة أن تحقق اشباعها . . . في عالم الحداثة يجب علىٰ البشر ان يتحرّكوا كما لو لم يكونوا مدفوعين بالرغبة في اللاّمتناهي، أي كما لو لم يكونوا بشرًا بحق بل حيوانات، أي أيضا أن يتحرّكوا كما لو أن لا شيء بداخلهم يرنو الىٰ ما وراء العالم الواقعي. إنّ ما يتم تلقينه لكلّ الأطفال في هذا العالم هو أن يقتلوا في أنفسهم كل رغبة في اللامتناهي»[1].

ويتفق المحلل النفسي ارنست بيكر (ت١٩٧٤م) مع هذا الرأي، فالوجود الإنساني المفاجئ علىٰ ظهر الأرض، والعدم المحتوم الذي ينتظره، وينتظره أحبابه من حوله، والآفات التي تهدده بالمرض والألم والمعاناة لا تفارقه طيلة وجوده، تجعل من طبيعة وجوده -من وجهة النظر اللادينية- أمرًا عبثيًا مؤلمًا للعقل، فـ «من المستحيل التصدي لرعب الوضع الإنساني دون قلق»[2]، بل يقول بيكر محقًا: «أعتقد أن من يظنون أن استيعاب الإنسان لوضعه استيعابًا كاملًا سيقوده إلىٰ الجنون؛ هم علىٰ حق -حرفيًا- نوعًا ما»[3].

ومعضلة الإنسان الأساسية تكمن في طبيعته التناقضية المرهقة؛ فنصف جوهره حيواني والنصف الآخر رمزي[4]، وهو داخل الطبيعة وخارجها في الوقت

---

(١) جان ماريجكو، اللامتناهي الفيزيائي واللامتناهي الروحي (لم تتسبب الحداثة في الجنون؟)، ترجمة محمد عادل، منشور علىٰ موقع مجلة حكمة في ٢٦/١٠/٢٠١٩م.

(٢) إرنست بيكر، مصدر سابق، ص٧١.

(٣) المصدر السابق، ص٤٣.

(٤) العارفون بالشريعة يدركون هذه الطبيعة «التناقضية» أو الوضع المنقسم للكائن البشري، ويفهمون هذه الحالة البشرية الجوهرية من منظور التكليف، حيث يتردد الإنسان بين اجتذابات الطين ونفحات الروح السماوية، فالله جل وعلا «خلق الملائكة عقولًا بلا شهوة، وخلق البهائم شهوات بلا عقل، وخلق الآدميّ وجمع فيه بين الأمرين» كما يذكر الفخر الرازي في: التفسير الكبير، ج١ ص٤٤٥، نشر دار إحياء التراث العربي، ط١ ١٤٢٩هـ؛ «فمن غلب عقلُه شهوتَه التحق بالملائكة، ومن غلبت شهوتُه عقلَه التحق بالبهائم» ابن القيم، مدارج السالكين في منازل السائرين، ج٣ ص١٠٥، تحقيق محمد عزير شمس، نشر عالم الفوائد، ط١ ١٤٤٠هـ. =

نفسه، فجسده مكون من لحم ودم، وهيكله الترابي يمرض وينزف ويموت ويتحلل، إلا أنه واع بوجوده، ومدرك لواقعه، ولديه شعور كلي بحركة الزمن، فمن خلال قدرته علىٰ تذكّر الماضي، والتفكّر في المستقبل يمكنه تأجيل المتع المادية للحصول علىٰ لذّات رمزية، كما يعاني بسبب قدرات الذاكرة علىٰ تكثيف الأحزان وتخزينها، وفي المقابل علىٰ حفظ الأفراح واسترجاعها، وهو -فوق ذلك- ينطوي في باطنه علىٰ توق دفين للخلود والأبدية، ويقين أكيد بالفناء[1]؛ فالإنسان

> «***هو الحيوان الوحيد الذي يمكن أن يكون ضَجِرًا، ويمكن أن يشعر أنه مطرود من الجنة، وهو الحيوان الوحيد الذي يجد أن وجوده مشكلة، وعليه أن يحلّها، ولا يستطيع الهروب منها*** . . . *[كما لا يمكنه حلّ] مشكلته الإنسانية ولو أتمّ إشباعه لحاجاته الغريزية؛ فأشد عواطفه وحاجاته ليست تلك المترسّخة في جسده،* ***بل تلك المترسّخة في الخصوصية الشديدة لوجوده*** *. . . وكل العواطف والمجاهدات [التي يقوم بها الفرد] إنما هي محاولات للعثور علىٰ حلّ لمشكلة وجوده، أو -كما يمكن أن نقول كذلك- هي محاولات لتفادي الجنون»*[2].

وكون وجوده بحد ذاته مشكلًا ينبع من اضطرار الفرد القسري للفعل والاختيار الدائم، فـ «الشيء الأكثر غرابةً والأكثر إرباكًا بشأن ظروف العالم الذي

= ومن جهة أخرىٰ فالإنسان «مخلوق خلقة تصلح للدارين»، أي للدنيا والآخرة، ففيه من طبع الحيوانات -التي لم تخلق إلا للدنيا- من «الشهوة البدنية والغذاء والتناسل والمهارشة والمنازعة»، وفيه نفحة من جوهر الملائكة -الذين خلقوا للدار الآخرة- من «العقل والعلم وعبادة الرب والصدق ونحو ذلك من الأخلاق الشريفة». الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، ص٣٧-٣٨، منشورات دار مكتبة الحياة، ط١ ١٩٨٣م.

(١) انظر: إرنست بيكر، مصدر سابق، ص٤١-٤٢.

(٢) إيريك فروم، المجتمع السوي، ص١١٧-١١٩.

نعيش فيه هو حقيقة أنه يقدّم لنا دائمًا؛ احتمالات متنوعة لفعلنا ونحن ملزمون بالاختيار من بينها، وهذا الظرف هنا والآن -حيث وجدنا وسجننا- لا يفرض علينا في كل لحظة فعلًا أو نشاطًا واحدًا؛ ولكن يفرض مختلف الأفعال أو الأنشطة المحتملة، ويتركنا -بقسوة- لمبادرتنا وإلهامنا، ومن ثمّ يحمّلنا مسؤوليتنا الخاصة»[١]، وهذا محك أساسي في الوجود البشري، ولا بد للفرد من معالجته والسعي إلىٰ تحصيل ما يسهل التفضيل بين هذه الأفعال والخيارات ويحقق الانتظام والاتساق بينها.

وهذه الخيارات والتناقضات الدائمة يمكن استيعابها وعقلنتها ضمن الإطار الديني ومعاييره، وبتلبية الحاجة إلىٰ لإيمان العميق، والالتزام الروحي الكثيف، وتتساءل جوليا كريستيفا باستغراب عن علة تجاهل الثقافة الحداثية لهذا الاحتياج أو تهميشه: «أليس غريبًا أن مجتمعاتنا العلمانية قد أهملت تلك الحاجة المذهلة للاعتقاد؟ أعني بهذا أنها تنكر المفارقة الضرورية التي تتمثل في الإجابة عن تلك الحاجة الإناسية إلىٰ الاعتقاد، دون أن تخضعها للأشكال التاريخية التي منحها لها تاريخ المعتقدات»[٢]، وتذكر مثالًا دالًا علىٰ ذلك -أشرت إليه في المدخل- وهو «أزمة المراهقة»، فهذه المجتمعات تمارس إنكارًا خطيرًا لاحتياجات المراهق للاعتقاد، وهذا الإنكار يعرقل من الفهم الصحيح لهذه الأزمة، فالواقع أن الصراعات والتوترات الأسرية والمجتمعية إزاء اضطرابات وعنف وشهوانية المراهقة، تعود أساسًا إلىٰ حقيقة أن المراهق شغوف بالمطلق، و«مؤمن» بوجود موضوع مثالي للحبّ والرغبة، وتفسّر كريستيفا مظاهر المراهقة كمحاولات الانتحار وإيذاء الذات، والاكتئاب، بل والعنف، وغيرها من مشاعر خيبة الأمل؛ بكونها نتيجة الألم الشديد الناجم عن الإخفاق المحتمل والتهديدات المستمرة

---

(١) خوسيه أورتيغا اي غاسيت، ضمن مدخل: خوسيه أورتيغا اي غاسيت - موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: كوثر فاتح، منشور علىٰ موقع مجلة حكمة. باختصار وتصرّف.

(٢) جوليا كريستيفا، الحاجة المذهلة إلىٰ الاعتقاد، ص٤٣.

التي تفقد المراهق اعتقاده وجود الموضوع المثالي، بل واعتقاد استحالة وجوده، فالمراهق ينفصل عن والديه ويحط من قدرهما وربما يحتقرهما لأنه كان ينظر إليهما بعين مثالية، ويهرب منهما إلىٰ شريك في الحبّ؛ «وفي هذا المسار تفيض نرجسية الأنا المرتبطة بمثله العليا علىٰ موضوع الحبّ، وينشأ عنه وَلَهٌ يضفي بمعية الشريك طابعًا مثاليًا علىٰ النوازع والإرواءات الغريزية ذاتها»، فحبّ المراهقة الجارف هو محاولة لتحقيق إرواء شعوري مطلق، مطبوع بطابع مثالي أو «فردوسي»[1]، فأزمة المراهقة في جوهرها أزمة اعتقاد وإحباط نفسي ووجودي.

وهذا التفسير الذي يركّز علىٰ دوافع الرغبة ببلوغ المثال المكتمل، والتطلّع نحو المطلق، نلمسه أيضًا في بعض الأدبيات المعاصرة التي تضفي طابعًا قدسيًا علىٰ الحبّ الأمومي مثلًا، كما كتب رومان غاري (ت١٩٨٠م) في روايته الشهيرة «وعد الفجر» والتي استوحاها من سيرته الذاتية:

> *«فيما يتعلق بحب والدتك، ومع بزوغ فجر حياتك، ستقطع لك الحياة وعدًا لن تفي به أبدًا. في كل مرة تعانقك امرأةً وتجعل لك من قلبها ملجأً، لا يعدو الأمر كونه مجرد سلوىٰ، ستزول عما قريب؛ إذ إنك سرعان ما ستعود لاهثًا إلىٰ قبر أمك، تنوح عليه مثل كلب هجره صاحبه. حتىٰ تلك الأذرع الناعمة التي تلتف حول رقبتك، والشفاه الرطبة التي تهمس في أذنك عن مدىٰ ما تكنّه لك من حب، لن تكون كافية؛ دائمًا ستلاحقك تلك الصورة الفجرية الأولىٰ؛ كأنك قد ذهبتَ إلىٰ*

---

(١) جوليا كريستيفا، الحاجة المذهلة إلىٰ الاعتقاد، ص٤٥-٤٩، باختصار وتصرف.
ولا يعني سَوْق هذا التحليل نفي أي تفسيرات أو معالجات اجتماعية أو نفسية أخرىٰ؛ فالواقع المعاش مركّب جدًا، ولا تمكن إحالته بأبعاده كافة إلىٰ معطىٰ أحادي مهما كان، والغرض هو تأكيد مركزية دور الافتقار للاعتقاد، واضمحلال الإيمان في أزمة المراهقة، بل في تضخّمها وتعقّدها وآثارها المأساوية.

الجدول مبكرًا جدًا وشربت كل ما فيه؛ وعندما ستشعر بالعطش مرة أخرىٰ، ستجوب الأرض بحثًا عن مزيد من المنابع، فلا تجد، ليس هناك سوىٰ السراب. منذ أن طلع فجر حياتك، قد اختبرت الحب الصادق عن كثب، ولذا سيطاردك شبح المقارنات إلىٰ الأبد. أنا لا أقول أنه يجب منع الأمهات من حب أطفالهن؛ أنا فقط أقول أنه من الأفضل أن يكون لدىٰ الأمهات شخص آخر يمنحنه حبهن. لو كان لأمي حبيب، لما قضيت حياتي أموت عطشًا عند كل جدول. لسوء حظي، لقد ذقتُ الحبّ الحقيقي، فلا شيء بعده سيروويني»(1).

أنهىٰ رومان حياته منتحرًا، وبغض النظر عن حالته الشخصية، فهذه الرغبة الدفينة والحنين الجارف للحب الأمومي تخفي وراءها -في ظنّي- عطشًا روحيًا لحبّ مثالي لا ينفد ولا يزول، وهو الحبّ الذي لا يتحقق إلا في الصلة الإلهية، فهذا البحث عن «الحبّ الحقيقي» يضمر الحنين إلىٰ السماء، لأنه بحث عن الكمال المطلق، والجمال التام، والرحمة الكليّة، تمامًا كما هو حال المراهق في المجتمعات المعلمنة، إلا أن الثقافة الدنيوية المفرطة -التي ظهر النص ضمنها- تحجب هذه الحقيقة المشعّة؛ فهذا العالم المنظور -بكل مباهجه وغرامياته- لا يشبع النفس، ولا تكفي لذّاته لإطفاء التوق الباطن إلىٰ ما هو فوق، وكما يقول كليف لويس (ت١٩٦٣م):

«لا تنشأ المخلوقات برغبات يستحيل إشباعها. يشعر الرضيع بالجوع: يوجد تحديدًا شيء يُسمىٰ الطعام. يريد صغير البط أن يسبح: الماء موجود. يشعر الناس بالرغبة الجنسية: يوجد جنس. إذا وجدتُ في نفسي رغبةً لا يرضيها شيءٌ في هذا العالم، فأقرب تفسير لذلك أنني خُلِقتُ لعالم آخر. إذا لم تُرضِ

---

(1) Romain Gary, La Promesse de L'aube, Éditions Gallimard, 1960, p 14. (ترجمة خاصة)

*أيٌّ من المتع الأرضية هذه الرغبة، فهذا لا يثبت أن الكون صنع بشكل سيئ، **بل لا شك أن المتع الأرضية لم تكن مُعدَّة لإرضائها، بل لإيقاظها واقتراح موضوعها الحقيقي فقط**»[1].*

(٢)

وعدت الحداثة أتباعها بالانتصار علىٰ الشرور في الحياة البشرية، وتحقيق الرفاه والرضا، وروّجت لاعتقاد أن الإمكانيات والتطورات التقنية الجديدة في شتىٰ المجالات ستقود البشرية يومًا ما إلىٰ السعادة، بعد السيطرة علىٰ منابع الألم، ومن هنا أخذت الحداثة علىٰ عاتقها مكافحة أشكال الألم والمعاناة كافة، بل إن هذا الوعد اليوتوبي بتقليص الآلام البشرية يقع في قلب أيديولوجية التقدّم الحداثي، وفي ضمن هذا المنظور يمكن فهم مقولة «الدين أفيون الشعوب»؛ «فالاعتقاد بأن الدين أفيون هو من خلق العقل الحديث الذي يرىٰ -أو يأمل- أن لا تكون الآلام من طبيعة الأمور»[2].

ونظرًا لأن الألم يرتبط جوهريًا بالمعاني الثقافية والرمزية والدلالات الاجتماعية ويؤثر ذلك كله في وقع الألم نفسه علىٰ الجسد؛ فقد رصدت العديد من الدراسات التحوّل الحديث في الموقف من الألم، وأشار بعضها إلىٰ دور التطور الطبي في مجال التخدير والمسكنات والمهدئات بشتىٰ أنواعها، وتنافس شركات الأدوية في تطوير فعاليتها، وانخفاض أسعارها؛ وأن ذلك دفع الأفراد

---

(١) بواسطة: فريدريك غيو، الله موجود - أدلة فلسفية، ص٤٠٣، ترجمة فاطمة بورباب، نشر مركز تكوين، ط١ ١٤٤٠هـ.

(٢) كرين برنتن، مصدر سابق، ص٣٢٢.

إلىٰ البحث عن علاج مباشر وفعال لكل ما يطرأ من آلام، ما أضعف تعامل الإنسان الحديث مع الآلام -مهما صغرت-، وأفقده كثيرًا من سمات الصبر والصلابة، التي كانت تعدّ -فيما سبق- علامة أكيدة علىٰ الرجولة أو الانتماء إلىٰ الجماعة[١]، وأشارت دراسات أخرىٰ إلىٰ الضمور الذي شهدته الأنماط القديمة في مواجهة الألم، كالمواساة والدعم، وتضاءل الشعور بالمعنىٰ الديني للابتلاء، بعد أن فقدت هذه الأنماط عمقها الاجتماعي، لفشو أنساق العلمنة الثقافية، مما خفض عتبة تحمّل الآلام[٢]، وهذا ما أكده الجراح الأمريكي بول براند (ت٢٠٠٣م) بعد عمله لفترات طويلة في الهند، وكتب عن التباين الثقافي في الموقف من الألم، يقول: «إنّ المُجتمعات الأقل تحضرًا لا تخشىٰ الألم البدني بهذا القدر [كما في الغرب]، شاهدت الإثيوبيين يجلسون بهدوء، ودون تخدير، وطبيب الأسنان يُعمل ملقطه ذهابًا وإيابًا حول الأسنان المتسوّسة، وغالبًا ما تُنجب الأمهات في أفريقيا أطفالهن دون استخدام العقاقير، وبلا إشارة تدل علىٰ الخوف والقلق. لربما افتقرت هذه الثقافات التقليدية إلىٰ المُسكّنات الحديثة، إلا أنّ العقائد والأنظمة العائلية الداعمة ثبتت أوتادها في الحياة اليومية لتُعين الأفراد علىٰ التعامل مع الألم. يعرف القروي الهندي العادي ألم المعاناة جيّدًا، ويتوقّعه، ويقبله بوصفه إحدىٰ صعوبات الحياة التي لا مفرّ منها ... أما الغربيون فيميلون لرؤية المعاناة علىٰ أنها ظلمٌ أو إخفاق، وانتهاك لحقّهم المكفول في السعادة»[٣].

وهذا الفقد لـ «معنىٰ» الألم -دينيًا واجتماعيًا- داخل الأطر الحداثية هوّل من وطأة الألم وقسوته علىٰ الفرد، وأحاله إلىٰ ظاهرة مرعبة، وغير

---

(١) انظر: دافيد لوبروتون، أنثروبولوجيا الألم، ص١٨٦.

(٢) عتبة الألم هي النقطة التي يبدأ عندها الشعور بالألم.

(٣) بول براند وفيليب يانسي، هبة الألم - لماذا نعذب وما موقفنا من ذلك، ص٢٨٩، ترجمة آراك الشوشان، نشر مركز تكوين، ط٢ ١٤٤١هـ. بتصرف.

محتملة[1]، بل «أظهرت الكثير من الاستطلاعات أن الخوف من المعاناة أصبح يثير رعبًا أكبر من رعب الموت نفسه، بعدما فقد الألم معناه تمامًا، ولم يعد يرىٰ سوىٰ أنه تعذيب محض»[2]؛ فقد «انتهىٰ -منذ زمن طويل- الاعتقاد بأن المعاناة هنا علىٰ الأرض سوف تكافأ في السماء»[3].

إن الانغماس في الذات وفي اللحظة الحاضرة يعمّق الشعور بالألم، فالألم -بطبيعته- يقوّي الشعور بالجسد، ويرهف الإحساس به، ومن ثمّ تسيطر الأوجاع علىٰ الوعي سيطرة شبه تامة؛ كما كتب الروائي النمساوي بيتر هاندكه: «الشيء الفظيع في الألم هو أن العالم المحيط يصبح غير واقعي»[4]، ولذلك فمقاومة الآلام -علىٰ المستوىٰ الشعوري والرمزي- تبدأ من إخراج الوعي عن الزمن الآني، ووصله بالآفاق الشاسعة الأخرىٰ؛ يقول النمساوي الملحد جين إيمري (ت ١٩٧٨م) في مذكراته الشهيرة عن ظروف العيش في معسكرات الاعتقال النازية، حاكيًا حال زملائه المؤمنين، سواء بالمسيحية أو بالماركسية: «كنت أتمنىٰ أن أكون مثلهم، ثابتًا لا أتزعزع وهادئًا وقويًا. ما زال ذلك الشعور الذي

---

(١) وهذا أيضًا يوضح سبب تضخّم النفور الحداثي من العنف العلني (لاحظ الموقف المعاصر من الحدود الشرعية لاسيما الرجم)، وتعتبر الحوادث من هذا النوع -في البلدان الغربية الآن- ظواهر شاذة مروعة ومثيرة للاشمئزاز، وحتىٰ عمليات الإعدام لم تعد تنفذ في العلن، وإنما في السجون، وفي الخفاء. ويفسر بعض الباحثين هذه الحساسية الحديثة -بنفس سبب تعملق الشعور الحديث بالألم- أي أنها تعود إلىٰ تراجع الاعتقاد بدور البشرية داخل نظام كوني كبير، أو تاريخ ديني مقدس، أو بعبارة أوضح لم يعد لهذا النوع من الألم المحسوس أو المشاهد معنىٰ، فلا هو يقع استجابة لأمر إلهي، ولا ينظر إليه كعقوبة سماوية مستحقة، أو اختبار للصبر والرضا، أو نحو ذلك.

انظر: تشارلز تايلور، منابع الذات، ص٥٤. و: طلال أسد، تشكلات العلماني في المسيحية والحداثة والإسلام، ص١٢١. و: وليم جيمس، تنويعات التجربة الدينية، ص٣٤٥.

(٢) دافيد لوبروتون، أنثروبولوجيا الألم، ص٢٣٩.

(٣) اليزابيث كبلر روس، الموت والاحتضار، ص٥٩-٦٠، ترجمة عبدالمقصود عبدالكريم، نشر دار صفحة سبعة، ط١ ٢٠٢١م.

(٤) بيتر هاندكه، ثقل العالم، ص٧٢، ترجمة هبة شريف، نشر دار العربي، ط١ ٢٠٢٠م.

فهمته في ذاك الوقت يبدو لي بمثابة يقين: كل شخص مؤمن، سواء كان إيمانه ميتافيزيقيًا، أو مرتبطًا بواقع ملموس، فإنه يتخطّىٰ نفسه، فلم يستأسر لفردانيته، بل هو **جزء من استمرارية روحية لا تنقطع في أي مكان،** حتىٰ في أوشفيتز»، وقد انتبه إيمري إلىٰ أنه لا تمكن مقاومة أهوال التعذيب بمجرد الصلابة العقلية النظرية مهما بلغت؛ ففي خضم التنكيل والقمع «إذا لم يرتكز العقل علىٰ اعتقاد ديني أو سياسي فلا نفع منه، أو أن نفعه يغدو قليلًا، فقد تخلّىٰ عنا العقل، وطالما تلاشىٰ في الأفق؛ كلما وقع إقحام تلك التساؤلات التي كنا نسميها في زمن سابق (الأسئلة المطلقة)»(١)، ففي مواجهة التعذيب الوحشي تفشل كل العدّة الثقافية والمخزون الفلسفي في عون الفرد وإمداده؛ «فكبسة زرّ يسيرة من اليد التي تحمل أداة [التعذيب] تكفي لتحوّل الآخر؛ -بما في ذلك رأسه؛ الرأس الذي قد يحتوي فلسفات كانط وهيغل، وجميع السمفونيات التسع، ويستحضر أطروحة «العالم تمثلًا وإرادة»- إلىٰ خنزير صغير يبحّ صوته من الصراخ في الطريق إلىٰ المسلخ»(٢).

وهكذا فـ«الاستمرارية الروحية» أي إدماج الذات والهوية والشعور داخل أفق زماني ممتد تجعل للألم معنىٰ، وتقوّي تحملّ الفرد للأوجاع والمعاناة الدائمة، تقول الروائية الدانماركية كارين بلكسين (ت١٩٦٢م) في عبارة شهيرة:

«يمكن تحمّل كل الأحزان إذا ما جعلناها في قصة،
أو رويناها في حكاية»(٣).

ربما تبدو العبارة مبالغة أدبية مجازية، إلا أنها تتضمن طرفًا من الحقيقة،

---

(١) جين إيمري، عند حدود العقل، ص٢٣، ٢٥، ترجمة حسان رابحي ومحمد سويلمي، نشر صفحة سبعة، ط١ ٢٠١٩م. وأوشفيتز هو أشهر وأكبر معتقل من معتقلات الحزب النازي.

(٢) المصدر السابق، ص٥٧. ولرداءة الترجمة اعتمدت علىٰ ترجمة وليد السويركي للاقتباس نفسه حيث أوردته مؤلفة كتاب «أساتذة اليأس»، ص١٣٥.

(٣) ذكرت ذلك ضمن حوار نشر في:
The New York Times Book Review (3 November 1957).

فالبنية السردية للقصة والحكاية تعني -ربما- إضفاء الاتساق والمعقولية والمعنىٰ علىٰ تلك الأحزان[1].

(٣)

يعيش البشر في ظلّ أنظمة اجتماعية عامة، وتترسخ هذه الأنظمة في مسيرتها الممتدة بتحوّلها إلىٰ مؤسسات وتقاليد متوارثة، وعند تحليل بنىٰ الشرعية والمعقولية الذاتية التي ترسّخ من هذا الحضور لمؤسسات النظام الاجتماعي وتقاليده وتديمها، سنرىٰ أنها تتألف من طبقات عدة من أبرزها ما يسمىٰ بـ «العوالم الرمزية»، أو العمليات الرمزية، وهي أنظمة دلالة؛ تتكوّن من الصور والعمليات الدلالية التي تعلو علىٰ التجربة اليومية، وتتشكّل ضمن إطار مرجعي كوني عام، أو أنثروبولوجي جماعي، أو إلهي متعال، حسب مرجعيات الأنظمة الاجتماعية المختلفة، ووظيفة هذه «العوالم» شرعنة السيرة الفردية لأفراد المجتمع والنظام المؤسسي عامة[2].

وأوضح تجليات بنىٰ الشرعية والمعقولية تظهر في الموقع المركزي لـ «الموت» داخل هذه «العوالم؛ حيث يحاط بهالة من الاستعدادات والطقوس والترتيبات التي تساعد الفرد علىٰ فهم الموت، وتقبُّله إذا اقترب منه، وتقبُّله قبل

---

(١) وهناك معانٍ أخرىٰ منها أن تعذّر التعبير عن الألم يفاقم من الشعور به، وأيضًا هناك معنىٰ يتعلق بالمتلقين للحكاية، فلهم دور مهم في مساعدة المتألم علىٰ التعافي أو التصبّر، فتشير دراسة عن ضحايا الاغتصاب والتعذيب إلىٰ أن صعوبة تعافي الناجين سببها أحيانًا أن الآخرين لا يرغبون أو لا يقدرون علىٰ الاستماع لـ «قصتهم».
انظر: طلال أسد، تشكلات العلماني في المسيحية والحداثة والإسلام، ص٩٦-٩٧.

(٢) وطقوس العبور نموذج لذلك.

ذلك إذا وقع لأحبابه، فـ «إدماج الموت ضمن الواقع الأسمىٰ للوجود الاجتماعي له أهمية عظمىٰ في أي نظام مؤسسي»، وهذا يبدو واضحًا في الأديان، إلا أنه لا يقتصر عليها، فـ «**الملحد الحديث يضفي معنىٰ علىٰ الموت في صور رؤية العلم من منظور التطور التقدمي، أو من منظور التاريخ الثوري، وذلك بإدماج الموت ضمن العالم الرمزي الممتد فوق الواقع، والهدف استمرار الفرد في الحياة في المجتمع بعد موت الآخرين ممن يهمه أمرهم، وتخفيف رعب الموت وتلطيف وقعه، بحيث لا يتسبب في إيقاف روتينيات الحياة اليومية**»، فالنظام المؤسسي للمعنىٰ في الواقع الاجتماعي يحمي الفرد من رعب الوحدة الوجودية أمام الموت، فالفرد -من هذه الناحية- «يعجز عن أن يتحمّل وجودًا ذا معنىٰ بمعزل عن البنىٰ التقليدية للمجتمع»، والعوالم الرمزية تؤسس إطارًا زمانيًا يتموضع فيه الفرد بصورة تجعل المعنىٰ من حياته ووجوده وموته معقولًا؛ «فالعالم الرمزي ينظم التاريخ، ويضع كل الأحداث الجمعية في وحدة متماسكة تتضمن الماضي والحاضر والمستقبل؛ فهو يؤسس -بالنظر إلىٰ الماضي- ذاكرة يشترك فيها جميع الأفراد الذين نشؤوا اجتماعيًا داخل الجماعة، ويؤسس -بالنظر إلىٰ المستقبل- إطارًا مرجعيًا مشتركًا لاستيعاب الأحداث الفردية؛ وهكذا يربط العالم الرمزي البشر بأسلافهم وخلفهم في كل معنىٰ؛ وهو بذلك يؤدي دوره في التسامي بمحدودية الوجود الفردي، ويضفي معنىٰ علىٰ موت الفرد، ويمكن لكافة أفراد المجتمع أن ينظروا إلىٰ أنفسهم الآن بوصفهم منتمين إلىٰ عالم له معنىٰ؛ كان موجودًا قبل أن يولدوا، وسوف يظلّ موجودًا بعد أن يموتوا، وهكذا تنتقل الجماعة إلىٰ مستوىٰ كوني، وتصبح مستقلة -بشكل مهيب- عن تقلبات الوجود الفردي»(١).

واعتقاد أن الموت -في التصورات اللادينية- هو النهاية المطلقة، يضيّق من آفاق الحياة نفسها، ويبث الرعب من العدم في النفس، كتب بليز باسكال جملة شهيرة معبّرًا عن ذلك:

---

(١) بيتر بيرغر وتوماس لوكمان، مصدر سابق، ص١٣١-١٣٣. بتصرف لركاكة الترجمة.

«عندما أتأمل أمد الحياة القصير، الغارق في الأبد السابق واللاحق، والمدىٰ الصغير الذي أملؤه وأراه، الهاوي في لا نهاية الرحائب العظيمة التي أجهلها وتجهلني؛ أرتعب وأعجب . . . إن هذه الرحائب اللامتناهيات لتخيفني بصمتها الأزلي»[1].

فالفرد في أمد الحياة القصيرة يستغرق سنينًا طوالًا «ليطوّر موهبته، وهباته المميزة، ليتقن تمييزاته حيال العالم، وليتعلم تحمّل خذلانات العالم، ويصبح ناضجًا متمرسًا، يقف بكرامة ونبل»، وما إن يبلغ ذلك أو بعضًا منه حتىٰ يدركه الأجل، وكما يقول أندريه مالروكس: «إن الأمر يتطلب ستين عامًا من الجهد والمعاناة الشديدين لصنع فرد كهذا، وبعدها يكون ملائمًا للموت فقط»[2]، فهذا منظور إضافي لبؤس تكريس عدمية الموت، ومحو الاستمرارية في عالم آخر.

ويبرز الترابط بين الموت والمعنىٰ في موقفين أساسيين:

الأول: الطريقة التي يواجه بها الفرد المعاصر الموت[3]؛ فقد تحوّلت مقدمات الموت ونُذُره، كالمرض والفقد، والشيخوخة في المخيّلة الحديثة إلىٰ كومة من الآلام والمعاناة السلبية، ولذلك فالمجتمع الحداثي يتباعد قدر ما يمكنه عن كل ما يتعلق بالموت أو يذكر به، يقول عالم الاجتماع نوربير إلياس:

«توجد عزلة للمقبل علىٰ الموت، أي للمسن، وهي [ممارسة] حديثة علىٰ نحو خاص. إننا نخاف من الموت، ونخاف من كل ما يذكرنا به، ونفضّل أن نبعد عن مجال رؤيتنا هؤلاء الذين يذكروننا به؛ ولذلك نسجن المسنين في بيوت

---

(١) بليز باسكال، خواطر، ص٧٧.

(٢) ارنست بيكر، مصدر سابق، ص٢٦٩-٢٧٠.

(٣) انظر: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص١٠١٠.

للتقاعد، حيث لا يرون إلا مسنين آخرين»[1].

فهذا المجتمع يتعذّر عليه تناول الموت بالطريقة «العلمية التجريبية» كما يفعل مع مجالات الحياة الأخرىٰ، وفي الوقت نفسه يدرك استحالة مقاومة الموت، وهو لا يقدم لأفراده أي تصوّر متماسك عنه؛ فلا عجب -إذن- من سعيه الحثيث إلىٰ تجاهل الموت[2].

والرغبة في التجاهل الممزوجة بالرعب تدفع الناس إلىٰ إبعاد صورة «الموت» عن أذهانهم، إلىٰ حد تحاشي الإشارة إليه حتىٰ يكون ذلك ضروريًا، تحكي الروائية الاسترالية كوري تايلر (ت٢٠١٦م) عن موتها البطيء بعد تشخيصها بمرض سرطان الخلايا الصبغية، وكان من أوائل الملحوظات التي شعرتْ بها هو تحاشي ذكر الموت المتعمد بين الناس والمحيطين بها، بل حتىٰ مع الأطباء، تقول: «في المستشفيات لا نتحدث عن الموت، بل عن العلاج. أخرج من جلساتي مع الأطباء وقد انتابني إحساس بأن إنسانيتي محيت باللقاء، كما لو أن كياني قلّص إلىٰ مرضي وحده»[3].

---

(١) بواسطة: تزفيتان تودروف، الحياة المشتركة، ص٩٧ بتصرف، ترجمة منذر عياشي، نشر المركز الثقافي العربي، ط٢ ٢٠١٠م.
وتأكيدًا لذلك يلاحظ ليبوفيتسكي وجان سيرو أن «السينما لا زالت تتردد في مشاهدة الجانب المظلم من الشيخوخة الممتدة، عن قرب». شاشة العالم، ص١١٩. وانظر: بيري ساندرز، مصدر سابق، ص١٥٨-١٥٩.

(٢) انظر: بيار تويي، الانفجار الأكبر - تقرير حول انهيار الغرب، ص٥١، ترجمة محمد الطيب وعادل النجلاوي، نشر دار أدب، ط١ ٢٠٢١م.
وهذا التجاهل قد يؤدي إلىٰ «أفعال لا إرادية فردية من نوعها؛ ففي مدينة ميراي القريبة من تولوز [بفرنسا] نسي مسؤولوها إدراج مقبرة عند تخطيطهم لبناء المدينة!». المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٣) كوري تايلر، في معنىٰ أن نموت، ص٣٣، ترجمة عبدالوهاب أبو زيد، نشر دار أدب، ط١ ١٤٤٢هـ. والعنوان الأصلي للكتاب (dying) الاحتضار، والعنوان الذي ابتدعه المترجم يناقض -تقريبًا- مضمون الكتاب حيث «لا معنىٰ» للموت في تصور الكاتبة اللاديني.

وهذا التحاشي المريب ربما يرجع -كما تقول محققة- إلىٰ تأثير الطبيعة العلمية والعلمانية المحضة التي يدرس ويمارس فيها الطب[1]، وإلا «فليس بوسع المرء أن يواجه الموت دون التأمل في أسئلة ذات طابع ديني، أو في غيابها، أو حول المسائل الأخلاقية»، وتتحسر تايلر علىٰ غياب الطقوس المتبعة عند الموت في الثقافات المعلمنة، وتكتب:

> *«لقد فقدنا طقوسنا المشتركة ولغتنا المشتركة للموت، وعلينا إما أن نرتجل، أو نلجأ للتراث الذي نشعر إزاءه بمشاعر متناقضة. إنني أتحدث -علىٰ نحو خاص- عن أناس مثلي، ممن لا يمتلكون إيمانًا دينيًا، بالنسبة لنا يبدو أن* ***الاحتضار يعرّي محدودية العلمانية أكثر من أي شيء آخر*** *... لقد تردد علىٰ مسمعي كثيرًا عبارة أن الموت في العصر الحديث يعني الموت أكثر، والموت علىٰ فترات زمنية أطول، وتحمّل مزيد من انعدام اليقين، معرضين أنفسنا وأسرنا لمزيد من خيبات الأمل واليأس»*[2].

وقد أوصىٰ الأديب السويسري الملحد ماكس فريش (ت١٩٩١م) أن يدفن وفقًا للطقوس الكنسية، حتىٰ ولو من غير كاهن أو مراسم، وفعلًا دفن في الدير الكنسي للقديس بطرس بزيورخ، ويرىٰ يورغن هابرماس أن فريش عبّر عن تلك الرغبة الغريبة -أو المدهشة- نتيجة قلقه من مراسم الدفن التي تخلو من الملامح

---

(١) انظر:

Büssing A, Koenig HGو SpirituaL Needs of Patients with Chronic Diseasesولى Religions. 2010; 1(1):18-27:

https://doi.org/10.3390/reL10110018

(٢) كوري تايلر، مصدر سابق، ص٤٢، ٢٠٤.

وهذا ما قالته الطبيبة النفسية السويسرية اليزابيث كبلر روس (ت٢٠٠٤م) قبل أكثر من خمسين عامًا، وهي التي أسهمت في ظهور ما يسمىٰ بالطب التلطيفي -الذي أشرت إليه في المدخل- حيث كتبت: «الاحتضار في الوقت الحاضر هو -من نواح كثيرة-؛ أكثر بشاعة، وأكثر عزلة، وآلية، وغير إنساني». اليزابيث كبلر روس، مصدر سابق، ص٥٢.

الدينية، ولأن «**الحداثة المتنوّرة لم تجد مقابلًا يكون في مستوىٰ احتفال ديني بطقس العبور الأخير**»[1].

وغربة الاحتضار في زمن الحداثة تتجلّىٰ أيضًا في الفصل العاطفي والجسدي المتزايد عن الأصدقاء والأسرة، فـ «الموت يشكل إنذارًا خطرًا في المجتمعات الغربية المعاصرة؛ ليس لأن الحداثة **حرمت عددًا كبيرًا من الناس من وجود أطر ذات معنىٰ وجودي وأبنية طقوسية تساعدهم علىٰ تقبّل الموت واحتوائه** فحسب؛ بل لأن التطور التاريخي والاجتماعي لتوجهات الجسد ترك الناس وحيدين مع أجسادهم في مواجهة الموت»[2]، وهذا التطور يتحدد في النزعات الفردانية، التي محورت الوجود في حيز الذات؛ فـ «التصورات المهيمنة للمقدس اليوم متأصلة في مساحة الوجود الفردي . . . وتحجيم نطاق المقدس من العالم الأوسع إلىٰ حيز الوجود الفردي يعكس تحوّل أهمية الموت من الجسد الاجتماعي إلىٰ الجسد الفردي، وهذه الخصخصة العامة للتجارب والمعاني تترك الفرد المتجسّد وحيدًا مع مهمة بناء -والمحافظة علىٰ- قيم ترشده خلال الحياة والموت»[3].

حتىٰ المحاولات «الطبية العلمية» لتوفير مفاهيم أو أطر بديلة لمعنىٰ الموت تبدو بائسة ومثيرة للشفقة؛ تذكر تايلر أنه بعد تشخيصها بالسرطان ولمواجهة تداعيات الاحتضار النفسية؛ أحيلت إلىٰ طبيب مختص، وسألها: ما مشكلتك؟، فأجابت بوضوح: «الاحتضار»، فأخذ يستعرض قائمة المشكلات، وقرر أنها تعاني من «اضطراب التكيّف»![4].

---

(١) بواسطة: فيليب نيمو، الموت الرحيم للإلحاد المعاصر، ص٧٤-٧٥، ترجمة عادل عبدالله وعبدالحق الزموري، نشر دار جسور، ط١ ٢٠١٨م.
(٢) كرس شلنج، مصدر سابق، ص٢٥٤.
(٣) المصدر السابق، ص٢٥٤.
(٤) كوري تايلر، مصدر سابق، ص٤٣.

والموقف **الثاني** الذي يظهر الترابط بين الموت والمعنىٰ: الطريقة التي يتلقىٰ فيها الإنسان موت الحبيب أو القريب، وفي طقوس الجنائز، ومحاولات ربط الفقيد بشيء أبدي، أو -علىٰ الأقل- دائم، وقد تقدّم الجنازات الدينية نوعًا من العزاء؛ لكونها تتضمن لغة تتوافق مع الحاجة إلىٰ لأبديّة، حتىٰ ولو لم يكن الفرد المعزّي مقتنعًا بالمضمون الغيبي لألفاظ العزاء ومعانيه(١)، إلا أن إنكار الخلود في الزمن الآخر، واعتقاد الموت الأبدي للذات وللآخر المحبوب؛ يجعل ألم الفقد والفراق مضاعفًا ومدمرًا، وفي أحيان كثيرة يفوق قدرة الفرد علىٰ التحمّل، وتظهر دراسة فرنسية أجريت علىٰ غير المؤمنين في فرنسا أن أصعب ما في اعتقادهم «الإلحادي» يكمن في التفكير في أنه لا توجد حياة بعد الموت، والأصعب أيضًا عليهم جميعًا هو موت أحبائهم(٢)، ولما سأل فرانسوا فوريه (ت١٩٩٧م) -أحد كبار المؤرخين الفرنسيين- في أحد البرامج التلفزيونية السؤال الآتي: «ماذا تود أن يقول لك الله إذا قابلته؟» فأجاب -وقد كان شديد الإلحاد- وبدون تردد: «ادخل بسرعة، إن أقاربك ينتظرونك»(٣).

و«الموت» هو بلا ريب من أعظم الدوافع عند الإنسان للبحث عن أي أمل بعالم آخر، وعن أية سردية تبدّد هذا «العدم» الموحش، وحين توفي خورخي ابن الكاتب الأرجنتيني أرنستو ساباتو (ت٢٠١١م) تأثر تأثيرًا شديدًا، وكتب في مذكراته:

> *«لعدم تمكني من إعادة الحياة إلىٰ خورخي بحثت في الأديان، فيما يفوق الحسّ والشعور، في الثرثرة الباطنية، لكنني*

---

(١) انظر: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص١٠١٠.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٠١١.

(٣) لوك فيري، تعلم الحياة، ص٣٨٤. ويعلّق فيري: «لو كنت مكانه لقلت كما قال». وهنا يلفت انتباهي الارتكاس الإنسانوي العميق الذي يتمثل في هذه الإجابة، ففي موقف مهيب كهذا لا يحضر سوىٰ البحث عن الإنسان الآخر، وتغيب كل معاني الغفران، أو المثوبة الخالدة، أو أي تخيّل ينطوي علىٰ معرفة حقة بالله وصفاته تعالىٰ.

*لم أبحث عن الله كإقرار بوجوده أم لا، وإنما كشخص ما أنقذني، وحملني بين يديه كطفل يعاني ... لا أعرف إن كنت أستطيع القول بأن الزمن في حياتي قد انكسر، وإنني بعد موت خورخي لم أعد أنا نفسي، لقد أصبحت محتاجًا إلىٰ كل شيء، **إنني لا أتوقف عن البحث عن أي إشارة تدلل علىٰ الخلود، حيث أستعيد من خلاله حضنه»**[1].*

يتضمن «معنىٰ» الموت في الأديان السماوية الإشارة إلىٰ مستقبل أبدي في عالم آخر؛ مستقبل يعوّض النقائص الدنيوية علىٰ نحو تامٍ وشامل، ويعاود وصل الأحباب الذين فرّقهم الموت، وكل المحاولات البديلة لمعالجة أزمة الموت من غير الوعد بالخلود تظل قاصرة وغير مشبعة[2]، ويرىٰ المحلل النفسي أوتو رانك (ت١٩٣٩م) أن هناك مبدأً عامًا يخترق المجتمعات الإنسانية جميعًا منذ الأزمنة القديمة، ويشمل الأفراد والثقافات كافة، بصرف النظر عن قيمها ومعتقداتها، وهو مبدأ الرغبة في الخلود[3]، ويقرر إيمانويل كانط (ت١٨٠٤م) أنه «لا يوجد أبدًا شخص ثقة يمكنه أن يتحمّل فكرة أن كل شيء سينتهي بالموت»[4].

وحين انتقد أوغسطين -محقًّا- الفلسفة الرواقية أشار إلىٰ أنها تعترف بتوق الناس إلىٰ السعادة، لكنها تنفي الخلود، والحياة بعد الموت، وهذا -في نظره-

---

(١) إرنستو ساباتو، قبل النهاية، ص١٤٩-١٥١، ترجمة حسني مليطات، نشر دار مدارك، ط١ ٢٠٢١م. وهذا نموذج متكرر جدًا، كما نجد نظائره عند شيلنغ، وفيكتور هيغو، بل وأوغست كونت، وآخرين كثر من المحدثين والمعاصرين. انظر مثلًا: جورج غوسدروف، مصدر سابق، ص٢٨٥-٢٩٩.

(٢) انظر: لوك فيري، الإنسان المؤله ص٦.

(٣) انظر: نديم البيطار، فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة، ص٣٤٩-٣٥٠.

(4) ImmanueL Kant, Träume eines Geistersehers-erläutert durch Träume der Metaphysik, (Vorkritische Schriften. Band II. Hg. v. Artur Buchenau. Berlin: Bruno Cassirer 1912) ImmanueL Kants Werke II()Königsberg, bei Johann Jacob Kanter, 1766), p 390.

تناقض؛ فكون الناس يريدون السعادة يعني أيضًا أنهم يطمحون للخلود؛ لأن «كل لذة تريد الخلود» كما يقول نيتشه؛ ليس بمعنىٰ استمرار اللذة نفسها، «بل لأن اللذة تفقد بعضًا من معانيها إذا لم تدم»[(١)]، واعتقاد الفناء يعني استحالة السعادة، لذا جعل الرواقيون الخوف من الموت أساس المصائب، وذهبوا إلىٰ أن الحل يكون بالزهد المطلق، وعدم التأثر بالموت، بل وعدم التأثر بالحياة أيضًا، أي بمجرياتها وأحداثها[(٢)].



(٤)

ومع تعرّض العديد من السرديات الحداثية الرئيسية للنقد والنقض والتشكيك، بدعاوىٰ متعددة إما لتجاوز الميتافيزيقيا، أو لدرء مخاطر الشمولية؛ بدا وكأن التفكير المعاصر قد نجح في تقويض هذه السرديات، وأنها انتقلت إلىٰ مثواها الأخير؛ بيد أن هذا تصوّر «مبالغ فيه» كما يرىٰ زيغومنت باومان (ت٢٠١٧م)؛ «لأنه لا تموت سردية كبرىٰ إلا وتحلّ محلها سردية أخرىٰ»، فمع الانتقادات الشديدة لسردية التقدم طوال النصف الثاني من القرن العشرين وحتىٰ الآن؛ إلا أن هذه السردية «أي سردية التقدم في التحكم البشري في الأرض بهداية الثالوث المقدس (الاقتصاد والعلم والتقنية)» لا تزال حاضرة ومؤثرة[(٣)]، ولاشك في أن تأثيرات السرديات الشائعة قد يعتريها الضعف بفعل المناخ

---

(١) انظر: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص١٠٠٨-١٠٠٩.

(٢) انظر: حنا أرنت، حياة العقل، ج٢ ص٩٧.

(٣) زيجومنت باومان وكارلو بوردوني، حالة الأزمة، ص٨٦-٨٧، ترجمة حجاج أبو جبر، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٨م.

الضبابي النسبوي وتنبؤات المستقبل المعتمة، إلا أن ذلك لا يلغي الحاجة إليها؛ فـ «ربما تتعطل آلية إنتاج السرديات الكبرىٰ، لكن هذا التعطل لا يعني حصول الإشباع وانتفاء الحاجة الشعورية والعقلية إليها؛ لأنها موصولة بأسئلة الوضع الوجودي البشري في مستواه النفسي العميق»(١).

وعند تفحّص تصورنا الإسلامي سنجد أن السردية المؤمنة التي يقدمها الوحي تتأسس أولًا وقبل كل شيء علىٰ التحقق الجازم أن المدار والأساس، والغاية والمنتهىٰ، هو الله سبحانه وتعالى ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، فهو الأول والآخر، والدائم، والحي الذي لا يموت، والقيوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم، ولا يمكن أن تصح رؤية للعالم ولا معنىٰ للوجود من دون أن يكون الإيمان بالوجود الإلهي، واليقين بكماله المطلق عز وجل، ورعايته التامة، ونفوذ أمره وإرادته؛ هي ركنها الركين، فهي الركيزة الوجودية الأصيلة الكفيلة بتشييد البنية التحتية المؤسسة لمعرفة صحيحة، وأخلاقيات فاضلة، ونظام متماسك للمعنىٰ.

تتشكّل السردية من منظور التاريخ العام في صورة خطيّة تتضافر الدلائل علىٰ رسمها وتأكيدها، وفيها يبدأ الزمان بخلق العرش -علىٰ الأرجح-، يقول تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧]، ثم القلم، وبعد ذلك يخلق الله تعالىٰ آدم عليه السلام، ثم يهبطه إلىٰ الأرض، ثم يمضي الزمان الأرضي إلىٰ نهايته التي تسبقها علامات معلومة، ثم ينفخ الصور، وتقوم القيامة ويحشر الناس للحساب، ويصير الناس بعدها إما إلىٰ الجنة وإما إلىٰ النار، وحينها ينفتح الزمان علىٰ الأبدية، يقول صلى الله عليه وسلم: «**يُؤْتَىٰ بِالْمَوْتِ كَهَيْئَةِ كَبْشٍ أَمْلَحَ فَيُنَادِي مُنَادٍ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ فَيَشْرَئِبُّونَ**

---

(١) الطيب بوعزة، مفهوم «الرؤية إلىٰ العالم» بوصفه أداة إجرائية لقراءة تاريخ الفكر الفلسفي، ص٣٤، مجلة تبين، عدد ٨/٢، ربيع ٢٠١٤م.

وَيَنْظُرُونَ [. . .] فَيُذْبَحُ، ثُمَّ يَقُولُ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ، وَيَا أَهْلَ النَّارِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ»[1].

وقد كان هذا التصور العام للتاريخ بيّنًا عند الصحابة الكرام، ومن أوضح الشواهد علىٰ ذلك قول عمر رضي الله عنه: (قَامَ فِينَا النبيُّ ﷺ مَقَامًا، فأخْبَرَنَا عن بَدْءِ الخَلْقِ، حتَّىٰ دَخَلَ أَهْلُ الجَنَّةِ مَنَازِلَهُمْ، وأَهْلُ النَّارِ مَنَازِلَهُمْ، حَفِظَ ذلكَ مَن حَفِظَهُ، ونَسِيَهُ مَن نَسِيَهُ)[2]، فمسار التصور الزماني الإسلامي يبدأ بفعل الله تعالىٰ في إبداع الخلق، وينتهي إلىٰ مجازاة الخلائق، في تسلسل متسق ومتصل بالله تعالىٰ، اتصالًا وثيقًا، فهو الأول الذي ليس قبله شيء، والآخر الذي ليس بعده شيء جل جلاله.

وقد أدرك ذلك المؤرخون من أهل الإسلام، ورسموا كتبهم في إطار هذا التصور العام للتاريخ، كالمطهر المقدسي (ت ٣٥٥هـ تقريبًا) في كتابه «البدء والتاريخ»[3]، ومن المتأخرين ابن كثير (ت٧٧٤هـ) رحمه الله في كتابه «البداية والنهاية»، حيث قال في أوله شارحًا مخطط الكتاب: «ذكر مبدأ المخلوقات، من خلق العرش والكرسي والسماوات والأرضين وما فيهن وما بينهن، وكيفية خلق آدم عليه السلام ... ثم نذكر ما بعد ذلك إلىٰ زماننا، ونذكر الفتن والملاحم وأشراط الساعة، ثم البعث والنشور وأهوال القيامة، ثم صفة النار، ثم صفة الجنان»[4].

وأما السردية القرآنية فلا تتجلّىٰ إلا إذا عُلمت غاية القرآن الأسمىٰ، وهي دعوة العباد إلىٰ ربهم تبارك وتعالىٰ، وفُهمت مقاصده، وهي تنحصر في ثلاثة مقاصد أصلية: الأول تعريف الخلق بالله تعالىٰ؛ بأسمائه وصفاته وأفعاله،

---

(١) رواه البخاري في صحيحه برقم (٤٤٥٣).

(٢) رواه البخاري في صحيحه برقم (٣١٩١).

(٣) المطهر المقدسي، البدء والتاريخ، ج١ ص١٠ وما بعدها، د ت، نشر مكتبة الثقافة الدينية، د ت.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١ ص٦، نشر مكتبة المعارف، د ت. باختصار.

والثاني إعلامهم بالصراط المستقيم الذي يجب التزامه للوصول إلىٰ الله تعالىٰ، والثالث: بيان الحال عند الوصول إلىٰ الله سبحانه[1].

وتبعًا لهذه المقاصد فإن السردية القرآنية تعرض البعد الزماني للفرد في مركزين زمانيين: الأول: الزمان الماضي، الذي بدأ مع خلق العالم لغاية حقّة ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾، والثاني: زمان «الحاضر الذي يتحرك نحو المستقبل» الذي يحاسب فيه المرء ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۖ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾[2]، فالذات في إطار هذه السردية تعرف البداية والنهاية، وتحدد موقعها ومقتضيات وجودها داخل هذه السردية المجملة.

أما مفصل السردية القرآنية فتقرر أن مبدأ حال الإنسان أنه مخلوق لله تعالىٰ علىٰ هيئة خاصة من التشريف والكرامة ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّۖ﴾، حيث نفخ الله تعالىٰ فيه من روحه وأسجد له ملائكته ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾، ثم أهبطه بعد معصيته إلىٰ الأرض لتكون مستقرًا مؤقتًا ﴿وَقُلْنَا ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّۖ وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾، ففيها يحيىٰ ويموت ومنها يبعث ﴿قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾، ثم زاده تكريمًا بعد هبوطه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾، وحمّله الأمانة ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُۖ﴾ وهي «التكاليف الشرعية، من التزام الطاعات وترك المعاصي»[3]، واستخلفه في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةًۖ﴾، وأوضح له الغاية من وجوده في هذا العالم بأجلىٰ عبارة ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، فلم يتركه هملًا

---

(١) انظر: الغزالي، جواهر القرآن، ص١١، نشر دار الكتب العلمية، ط٢ ١٤٢٦هـ.

(٢) انظر: محمد الرحموني، مفهوم الدهر - في العلاقة بين المكان والزمان في الفضاء العربي القديم، ١٣٣-١٣٤، نشر الشبكة العربية للأبحاث، ط١ ٢٠٠٩م.

(٣) ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج٣ ص١١٨٦، تحقيق محمد بن سيدي محمد، نشر دار الضياء، ط١ ١٤٣٤هـ.

بلا عاقبة ولا حساب بل قال: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ مشيرًا إلىٰ «أن خَلْقه لو وقع من غير رجعة لكان عبثًا؛ فلا سلوة عن الموت إلا إثبات البعث»[1]، وابتلاه بالملاذ والمتع ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾؛ وذلك ليختبره ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾، وأخبره عن حتمية وروده إلىٰ الدار الآخرة، وأنه يرد إليها وحيدًا ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾ لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴿٩٤﴾ وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ ليحتاط لنفسه فلا يعوّل علىٰ حسب أو نسب، ولا يغترّ بالكثرة الضالّة، وسخّر له الموجودات ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ ليستعين بها علىٰ مراد الله منه، ولا يخالف بها ولا فيها، بل يكون معها علىٰ حال تتناسب مع طبيعتها المؤمنة المسبّحة ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾، وأورد له الحقائق التي تصوّب نظره إلىٰ طبيعة وجوده العابر، فقال له أن الدنيا لا تعدل شيئًا في زمان الآخرة ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ﴾، بل هي سنيات قلائل لا تلبث أن تنقضي ﴿أَفَرَأَيْتَ إِنْ مَتَّعْنَاهُمْ سِنِينَ ﴿٢٠٥﴾ ثُمَّ جَاءَهُمْ مَا كَانُوا يُوعَدُونَ ﴿٢٠٦﴾ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يُمَتَّعُونَ﴾، ومصير لذاتها وأموالها وشهواتها إلىٰ زوال ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾، وأبلغه أن الحياة الدائمة أولىٰ بالعناية ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾، ووعد المؤمن بالخلود المطلق في النعيم الأبدي ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾، وخوّف الكافر والمنافق من المصير الأليم ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ﴾، ومن الخزي المهين ﴿وَتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ ﴿٤٩﴾ سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطِرَانٍ وَتَغْشَىٰ وُجُوهَهُمُ النَّارُ﴾.

---

(١) ابن عقيل، الفنون، ج٢ ص٦٨٠، تحقيق جورج مقدسي، نشر مكتبة لينة، ط١، ١٤١١هـ.

وقد تركّبت هذه «السردية» -كما اتضح في خطوطها العامة- باتساق متعقل يُبِين عن طبيعة الأزمنة الثلاث وموقع الإنسان داخلها ومصيره، وهي تتضمن جوانب غيبية في المنشأ والمصير، وتفسّر الحالة الإنسانية في أخصّ معضلاتها الوجودية، علىٰ نحوٍ لا تمكن منافسته من أي «سردية» دنيوية أو معلمنة؛ لا تجاوز دلالتها عمر الإنسان القصير، وترفض أو تتجاهل أبعاده الجوانية الخفية، أو تكابر في تقبّل موته المطلق من غير رجعة، وتتناسىٰ أشواقه الباطنة إلىٰ الخلود، وعطشه العميق للحياة الأبدية.

(٥)

إن الطابع الأقوىٰ للموت في الثقافة المعاصرة يتمحور في فقدان الأحبة، لأن علاقات الحبّ أصبحت تضفي علىٰ حياة الفرد المعاصر معنىٰ محوريًا؛ ومن ثمّ فإن الألم الناجم عن الموت الأبدي للمحبوب يكون مضاعفًا، حيث لا عزاء، ولا خلود، ولا أمل باللقاء، كما سبق، والحق أن النفس البشرية لا يمكنها أن تطمئن إلىٰ معنىٰ أو تركن إلىٰ غاية في ظل تهديدات الفقد وحتمية الموت، موتها وموت من تحب، إلا إذا آمنت باجتماع أربعة شروط أساسية:

«(١) أن لا يكون الموت هو النهاية،

و(٢) أن تستمر الهوية الشخصية بعد الموت،

و(٣) أن يكون ثمة اختلاف بين هيئتنا التي نحن عليها الآن وبين الشكل الذي سنكون عليه بعد الموت،

و(٤) أن يكون من المأمول أن تستمر حياتنا الأخرىٰ بعد الموت في ظل

ظروف سعيدة جدًا»[١].

وهذه شروط يعد بها دين الإسلام -والمسيحية أيضًا-، ولا يمكن للأديان والمذاهب الأرضية منافستهما في هذا الشأن[٢]، ففي سرديات الحداثة البديلة كالتقدم، يمكن للسلوك الفردي أن يكون له معنىً ضمن الإطار التاريخي التقدمي العام؛ إلا أن هذه السرديات تجاهلت أهمية الخلاص «الفردي»، وقلّصت من الاعتبار الغائي لفرادة الإنسان ومشاعره وذاتيته غير القابلة للاختزال، لصالح تصور كلي للحركة التاريخية الصاعدة[٣]؛ وكذلك الأمر مع أديان الخلاص الدنيوي:

> *«فحتىٰ لو اندفع الإنسان لأجل قضية سامية اعتقادًا منه بأن المثل الأعلىٰ يعلو فوق الحياة، يبقىٰ -في النهاية- أن الفرد هو من يتألم دائمًا، وهو من يموت ككائن خاص، ولا أحد يقوم بذلك بدلًا عنه. وأمام هذا الموت الشخصي؛ قد يتبين يومًا ما أن الشيوعية والمذهب العلموي والقومية؛ ليست سوىٰ مجردات فارغة، لا أمل يرتجىٰ منها»[٤].*

فالحماسة الروحية التي تملأ نفوس المؤمنين بهذه المقدسات الأرضية لا تعالج تعاسات الفرد وآلامه اليومية[٥]، في حين أن النظر الديني يقلب ميزان

---

(1) Denis Moreau, Les voies du salut, (Bayard, 2010), p181.

بواسطة: لوك فيري، مفارقات السعادة - سبع طرائق تجعلك سعيدًا، ص١٣، ترجمة أيمن عبدالهادي، نشر دار التنوير، ط١ ٢٠١٨م.

(٢) انظر: لوك فيري، تعلم الحياة، ص٣٨١. ويقول إرنست بيكر إن «الدين يحلّ مشكلة الموت بشكل أفضل من الجميع»، انظر كتابه: إنكار الموت، ص٢٠٨.

(٣) انظر: لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ص٤٣-٤٤.

(٤) لوك فيري، تعلم الحياة، ص٢١٨-٢١٩.

(٥) انظر: كرين برنتن، مصدر سابق، ص٦٧٢.

ويذكر برنتن ملمحًا آخر هو أن هذه الأديان -ويقصد الأديان السياسية كالديموقراطية والقومية والاشتراكية والفاشية- لا تكاد تتيح لأتباعها المارقين التوبة والندم، فـ «من المتعذر كما يقول أن يتوب المرء توبة مقبولة في هذه الديانات»، ويعدّ العفو عن المذنب التائب من خصائص قوة المسيحية. انظر: المصدر نفسه، ص٦٧٣.

التاريخ الدنيوي، فعين الفرد المؤمن مصوّبة علىٰ العالم الآخر؛ وقد علّق أبو العباس المرسي (ت٦٨٦هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ علىٰ حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «**الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر**»[١] بقوله: «وشأن المسجون التحديق بعينيه، والإصغاء بأذنيه؛ متىٰ يُدعىٰ فيجيب»[٢]، فالوجود الحالي في نظر المؤمن جسر عبور، لا دار إقامة، وكل ما في الوجود إنما يكتسب قيمته بصلته بالعالم الباقي؛ فـ «في الدين لا ينظر المرء إلىٰ الحياة بل إلىٰ الموت، لأن أشياء الحياة تكتسب قيمتها من خلال كونها مرئية في علاقتها مع الخلود، فوق وخلف الموت»[٣]، فالاستعداد للموت يحدد أهمية الفعل اليومي.

وفي ضوء هذا المنظور الغيبي الشاسع يتحدد الموقف من الحياة برمتها، ومن الموت، والألم، ومن ألوان التعاسات التي أشرت إلىٰ بعضها في المدخل، بل إن هذه النقائص تستحيل إلىٰ شيء آخر يصعب علىٰ غير المؤمن إدراكه؛ فقد نظر أهل المعرفة بالله إلىٰ النقائص الدنيوية بعدّها من الألطاف الإلهية الداعية إلىٰ الفرار إلىٰ الله، فإن الدنيا إنما خلقت علىٰ هذه الهيئة لحكمة بالغة؛ فالله تعالىٰ «جعلها محلًا للأغيار، ومعدنًا لوجود الأكدار، تزهيدًا للعبد فيها»، لعلمه تعالىٰ بضعفه وتسلّط الشهوات علىٰ قلبه؛ فـ «لا يقبل النصح لمجرد القول، فذوّقه من ذوقها ما سهّل عليك فراقها»؛ وقد «تبقىٰ في القلب بقيّة من حبّ شيء من هذا العالم، أو ركون لشيء من الدنيا، فيسلّط علىٰ [العبد] من يشوّشه عليه، وينغّصه لديه؛ كل ذلك عنايةً به ليرحل من هذا العالم إلىٰ عالم الملكوت»[٤].

---

(١) رواه مسلم في صحيحه برقم (٢٩٥٦).

(٢) بواسطة: ابن عطاء السكندري، لطائف المنن، ص١٤٨، تحقيق عبدالحليم محمود، نشر دار المعارف، ط٣ ٢٠٠٦م.

(٣) تشيزاري بافيزي، مصدر سابق، ص٤٨٤. وقد أشار سبينوزا إلىٰ أن «الأحداث اليومية المزعجة تصبح أقل إزعاجًا إذا نظر المرء إليها من منظور الخلود».

(٤) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص٤٨٣، مراجعة محمد حسب الله، نشر دار المعارف، د ت. بتصرف.

وهذا المعنىٰ مشترك بين كثير من المؤمنين من أهل الأديان، يقول أوغسطين (ت٤٣٠م) في مناجاته الإلهية: «كنتَ -دومًا- تباشرني بقسوتك الرحيمة، صابًّا مُرّ القرف علىٰ جميع مسرّاتي المحرمة؛ لتصرفني عنها إلىٰ طلب مسرّات لا قرف فيها . . . أنت الذي تجعل الألم معلمًا ومربيًا؛ حتىٰ لا نموت بعيدًا عنك»[1]، بل تجد مرهفي الحسّ، ومن لا يغالطون أنفسهم من غير المؤمنين؛ يشعرون بهذا المعنىٰ نفسه، وإن أساؤوا في التعبير عنه، يقول أحدهم: «بما أن ما يبحث عنه المرء في مُتَعِه هو أن تكون لا نهائية، ولا أحد سيتخلّىٰ يومًا عن الأمل في بلوغ اللانهائية، فأنت ترىٰ لماذا كل المتع تنتهي إلىٰ قرف؛ إنها حيلة الطبيعة كي تسحبنا بعيدًا عنها»[2].

وكذلك فإن الإيمان بالدين الحقّ تنقلب معه الآلام إلىٰ أن تكون دلائل خير وفضيلة[3]، فالمؤمن حين يستذكر قوله ﷺ: **«ما يُصِيبُ المُسْلِمَ، مِن نَصَبٍ ولَا وصَبٍ، ولَا هَمٍّ ولَا حُزْنٍ ولَا أذًى ولَا غَمٍّ، حتَّىٰ الشَّوْكَةِ يُشَاكُهَا،**

---

(١) أوغسطين، مصدر سابق، ص٥٥.

(٢) تشيزاري بافيزي، مصدر سابق، ص٢٩٦.

(٣) تواترت الآثار في ابتلاء المؤمن في الدنيا، وأن المنافق والفاجر لا يصيبه البلاء الذي يكفّر به عن ذنوبه، وفي البخاري (برقم ٧٤٦٦ ونحوه ٥٦٤٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «مَثَلُ المُؤْمِنِ كَمَثَلِ خامَةِ الزَّرْعِ؛ يَفِيءُ ورَقُهُ مِن حَيْثُ أتَتْها الرِّيحُ تُكَفِّئُها، فإذا سَكَنَتِ اعْتَدَلَتْ، وكَذلكَ المُؤْمِنُ يُكَفَّأُ بالبَلاءِ، ومَثَلُ الكافِرِ كَمَثَلِ الأرْزَةِ صَمَّاءَ مُعْتَدِلَةً حتَّىٰ يَقْصِمَها اللَّهُ إذا شاءَ»، ووردت جملة أخبار عن الصحابة والسلف الأوائل تفيد الإنكار أو التجافي عن من لا يبتلىٰ في جسده أو نفسه، فمما ورد أن خالد بن الوليد رضي الله عنه طلّق امرأته، وأثنىٰ عليها، فسُئل لأي شيء طلقتها؟ فقال: «ما طلقتها لأمر رابني منها، ولكن لم يصبها عندي بلاء»، وعن عمار رضي الله عنه أنه كان عنده أعرابي، فذكروا الوجع، فقال له عمار: ما اشتكيت قط؟ قال: لا، فقال عمار: «لست منا، ما من عبد يبتلىٰ إلا حطّ عنه خطاياه كما تحط الشجرة ورقها، وإن الكافر يبتلىٰ فمثله مثل البعير عقل فلم يدر لم عقل، وأطلق فلم يدر لم أطلق»، وعن الحسن البصري قال: «كان الرجل منهم -أو من المسلمين- إذا مرّ به عام لم يصب في نفسه ولا في ماله، قال: ما لنا أتودّع الله منا؟». انظر في تخريج هذه الآثار وأشباهها في: ابن أبي الدنيا، المرض والكفارات، تحقيق عبدالوكيل الندوي، نشر الدار السلفية، ط١ ١٤١١هـ.

إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا مِن خَطَايَاهُ»[1]، ويتأمل قول ابن رجب (ت٧٩٥هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ:

«كل ما يؤلم النفوس ويشق عليها فإنَّه كفارة للذنوب، وإن لم يكن للإنسان فيه صنعٌ ولا تسبب، كالمرض وغيره، كما دلت النصوص الكثيرة عَلَىٰ ذلك»[2].

وحين يتعقّل ضآلة الزمان الدنيوي (زمن الألم)، وأبدية الزمان الأخروي (زمن التنعّم)؛ يتغيّر وعيه بلحظة الألم، ويضع بؤسه المحدود في سياق ممتد يمنحه المعنىٰ اللازم، ويجاوز به الإنسان مجرد الشعور العبثي الممض والقاسي وغير المحتمل، إلىٰ آفاق من الأمل بالأجر، والرغبة في الثواب.

وهذا المعنىٰ الشريف استولىٰ علىٰ أقوام من الصالحين، وربما وقعت لهم الزيادة فيه، لشدة تملك قلوبهم له، فصدر عن بعضهم أقوال في التلذّذ بالألم، وحين أشار ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ إلىٰ ذلك لم ينكر وقوع التلذذ العارض بالألم، بل هو متصور عقلًا -لما أشرنا سابقًا من ارتباط الألم بشبكة دلالات تجاوز المعطىٰ الحسي-، وإنما أنكر مناقضة ذلك التلذّذ أو التطلب للألم - للطبيعة البشرية، وللسنة النبوية، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «نحن لا ننكر أن العبد إذا تمكّن حبّ الله في قلبه حتىٰ ملك جميع أجزائه فإنه قد يتلذذ بالبلوىٰ أحيانًا، وليس ذلك دائمًا ولا أكثريًا، ولكنه يعرض عند هيجان الحب وغلبة الشوق، فيقهر شهود الألم، ثم يراجع طبيعته فيذوق الألم»[3].

ولا يقتصر الأمر علىٰ الآلام فحسب، بل إن هذا المنظور الزمني الممتد ينظّم الموقف من الملذات أيضًا؛ فكما أن «الآلام الضعيفة التي تنال [الفرد] من العثرات الصغيرة نُذُر تأتيه من عالم الغيب؛ لتحذره من الآلام الشديدة التي تناله

---

(١) رواه البخاري في صحيحه برقم (٥٦٤١).

(٢) ابن رجب الحنبلي، اختيار الأولىٰ في شرح اختصام الملأ الأعلىٰ، ضمن: مجموع رسائل الحافظ ابن رجب، ج٤ ص١٧، تحقيق طلعت الحلواني، نشر دار الفاروق، ط٢ ١٤٢٥هـ.

(٣) ابن القيم، طريق الهجرتين وباب السعادتين، ص٦٣٠، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي، نشر عالم الفوائد، ط١ ١٤٢٩هـ.

من السقطات الكبيرة»[1]؛ فكذلك الحال مع الملذات الدنيوية التي يستمتع بها؛ فهي كالنماذج المنقوصة لملاذ الآخرة المكتملة، وكما يقول ابن الجوزي رحمه الله: «شهوات الدنيا أنموذج، والأنموذج يعرض ولا يقبض»[2]، فالشهوات الحسيّة والمباهج الجسدية داعية أو محفّزة لنيل ملاذّ الآخرة؛ وقد اقتضت الحكمة الإلهية وجودها لأجل «ترغيب الخلق في السعادات الأخروية؛ فإنهم ما لم يحسّوا بهذه اللذات والآلام، لم يرغبوا في الجنة، ولم يحذروا النار؛ ولو وعدوا بما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر علىٰ قلب بشر؛ لما أثّر ذلك -بمفرده- في نفوسهم»[3]؛ وهذا وذاك علة امتزاج الآلام بالملاذّ في الدنيا؛ كما يعبّر العلامة اليوسي (ت١١٠٢هـ) رحمه الله:

«إن الدنيا لما جعلت مقدمة للآخرة يقع فيها الاستعداد لدخول الجنة والنجاة من النار؛ جعلت مظهرًا لما هنالك من نعيم وعذاب، ودالة عليه، ومذكرة له، وقاضية بالترغيب والتنفير، فلم تجعل خيرًا محضًا؛ وإلا نُسِي العذاب، ولا شرًا محضًا؛ وإلا نُسِي النعيم»[4].

---

(١) مصطفىٰ لطفي المنفلوطي، النظرات والعبرات، ج٢ ص٦٧٨-٦٧٩، نشر دار الجيل، ط١ ١٤٠٤هـ.

(٢) بواسطة: ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، ج٢ ص٤٩٧، تحقيق عبدالرحمن العثيمين، نشر مكتبة العبيكان، ط١ ١٤٢٥هـ.

(٣) الغزالي، ميزان العمل، ص٢٧١-٢٧٢.

(٤) اليوسي، المحاضرات في الأدب واللغة، ج٢ ص٤١٦ وما بعدها، تحقيق محمد حجي وأحمد إقبال، نشر دار الغرب، ط٣ ٢٠١٤م.

(٦)

بعد هذا التطواف المتشعب في سؤال المعنىٰ وآثاره وتداعياته بات من الواضح الارتباط الشديد بين المعنىٰ والدين، بل إن رجال الدين وأتباع الديانات عمومًا في المشهد الغربي يعتنون اعتناءً كبيرًا بمعنىٰ الحياة في دعوتهم و«تبشيرهم»، ويطرحون ميزات السردية الدينية في الإجابة عن سؤال المعنىٰ، في مقابل قصور الثقافة الحداثية الواضح حيال مسألة المعنىٰ، وهذا الترابط الشائع جعل بعض المفكرين المعاصرين يرىٰ أن «جوهر الدين يكمن في الإجابات التي يقدّمها حول سؤال المعنىٰ»[1]، وهذه مغالطة منتشرة، وتعد تعميمًا لأزمة الحداثة الغربية مع التديّن؛ فكون الحداثة أنتجت عالمًا يعاني في تأسيس معقوليته وتفسير محيطه الوجودي، بعد علمنته وتجريده من أبعاده الدينية؛ لا يعني أن وظيفة الدين تنحصر في توفير إجابة عن سؤال المعنىٰ[2]، أو تقديم مخطط تاريخي بديل عن المخططات السائدة، أو المعدومة.

وهذا التصور ينسجم مع الموقف الحداثي من الدين ذاته، و«وظائف» التديّن كما تحددها الثقافة العلمانية والعلوم الإنسانية المعاصرة، فقد أعيد تنظيم العلاقة بين الديني وغير الديني (العلماني) وضبط حدودها مرارًا في التاريخ الأوروبي الحديث، ومع دخول الحداثة وانتصار أعداء الكنيسة ونشأة الدولة القومية الحديثة أخذ تعريف الدين في التصور الكنسي -أولًا- يميل إلىٰ التركيز علىٰ الخواطر والدوافع الداخلية للمؤمن، كما أصبح الانضباط الاجتماعي

---

(١) تشارلز تايلور، عصر علماني، ص١٠٠٤.

(٢) المصدر السابق، ص٩٥٣.

والسلوكي يستند إلىٰ الضمير والاعتقاد العام، لا التعاليم الدينية المخصوصة، وتدريجيًّا ظهر في أطروحات عصر التنوير ما عرف بـ «الدين الطبيعي»، الذي يتكوَّن من معتقدات وممارسات وأخلاق، وقد رأىٰ مبتكرو هذه الديانة أنها تمثِّل أساس الدين في المجتمعات كلها[1]، وتبعًا لهذه الخلفية التاريخية أصبح الدين والتدين مسألة متعلقة بالمعاني ذات الوظائف الكونية، والأفكار المتصلة بالوجود العام، التي يعبَّر عنها إما بالاعتقاد وإما بالطقوس، أو بهما معًا. وقد طُرح هذا النموذج المفاهيمي للدين مسلَّمة بدهيَّة، لا تحتاج إلىٰ برهنة، في حين أنها -في الحقيقة- «وجهة نظر لها تاريخ مسيحي خاص»[2]، وهي جزء من تحوُّل جذري لمفهوم الدين، ضمن تبدلات أشمل وأوسع للطرائق الحديثة في تنظيم مجالات السلطة والمعرفة[3].

فالدين في المنظور الحديث «هو الأفكار، والتمثلات، والعواطف والسلوكيات المتصلة بما فوق الطبيعي وبالمقدس»[4] فقط، وضمن ذلك تتحدد جوهرية معنىٰ الحياة في الدين، فمعنىٰ الحياة يتأسس -في هذا المنظور العلماني للدين- علىٰ أفكار تتعلق بـ «ما فوق الطبيعي والمقدس»، أما الدين في التصور ما قبل الحداثي -وفي التصور الإسلامي أيضًا-؛ فقد «كان شيئًا آخر قطعًا؛ إذ كان يشكّل طريقة في بلوغ الكمال للمجتمعات البشرية، ونظامًا شاملًا للعالم الإنساني، فلم يكن الشأن الديني في كل مكان وحسب؛ بل كان الشأن الديني منظّمًا لكل شيء»[5]، فالدين «لم يكن مقولة اجتماعية منفصلة يمكن أن يقبلها

---

(١) انظر: سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني - الإشكالات والسياقات، ص٧٢، ترجمة عز الدين عناية، نشر هيئة أبو ظبي للثقافة والنشر، ط١ ١٤٣٢هـ.

(٢) طلال أسد، النظر الدينية - المفهوم الأنثروبولوجي للدين، ضمن: أبو بكر باقادر (معد ومترجم)، أنثروبولوجيا الإسلام، ص٤٧٤-٤٧٥، نشر دار الهادي، ط١ ١٤٢٦هـ.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص٤٧٥.

(٤) مارسيل غوشيه، خيبة الأمل في زوال الأوهام، ضمن: سيلفي توسيغ (محرر)، مصدر سابق، ص٥٥.

(٥) المصدر السابق، ص٥٥.

الفرد أو يرفضها، فقد كان الإنسان يولد كجزء من جماعة، تتجذّر مراسمها ورموزها في مذهب (ديني المحتوىٰ) لا يتجزأ عن الحياة العمومية»[1].

وقد توصّل مؤرخ الأديان الأمريكي جوناثان سميث (ت٢٠١٧م) بعد بحث ودراسات طويلة إلىٰ النتيجة نفسها؛ وتبين له أن «مفهوم الدين في شكله الحديث فكرة علمانية»، وكتب: «إن العلمانية أيديولوجيا، وإن الدين واحدة من مقولاتها الأساسية . . . إن النظرة إلىٰ العالم الدنيوي تصادر ومن ثمّ تقترح نظرة خاصة غربيّة إلىٰ الإنسان والعالم، إنها تنظر إلىٰ الكون والطبيعة البشرية كأشياء دنيوية بالأساس، وتنظر إلىٰ [المضمون] الديني كإضافات أضافها البشر هنا وهناك»[2].

فمن المهم -إذن- ملاحظة السياق الإجمالي لهذا المشهد الذي ارتبط فيه المعنىٰ بالدين؛ فمعنىٰ الحياة كإطار تجريدي أو كإجابة نظرية تفسيرية لسياق وجود الفرد في العالم لا تغني بمجردها شيئًا؛ بل معنىٰ الحياة (أي غايتها وسبب وجودها ومآلها) يندرج ضمن رؤية مركبة نظرية وعملية وروحية في المنظور الشرعي والديني؛ فلا أحد يموت أو يقاتل من أجل «المعنىٰ»؛ بل يموت الفرد المؤمن في سبيل الله، أو في سبيل الثورة، أو في سبيل المجتمع الاشتراكي، أو في سبيل الوطن، أي يتعلق الأمر بشيء أكثر عينية وتخصيصًا؛ يتعلق بقيمة معينة، أو معروف بعينه[3]، ومن ثمّ فلا تندفع أزمة المعنىٰ باختلاق أية إجابة أو سردية تقاوم مأزق العدمية، بل يتطلب الأمر ما هو أبعد من ذلك.

وتبعًا لهذا المنظور المعلمن لمعنىٰ الحياة؛ أضحىٰ الدين في التصور الثقافي المهيمن مجرد «تجربة إيمانية تضفي معنىٰ علىٰ حياة الإنسان، دون التفات إلىٰ أساس الدين الموحىٰ»، فليس الغرض البحث عن الحق والتسليم بمقتضياته،

---

(١) عزرا كوبلوفيتش، بواسطة: وليام كافانو، مصدر سابق، ص١٢٦-١٢٧.

(٢) ريتشارد كينغ، الأديان المتوهمة في الهند، ضمن: م. درسلر وأ. مانداير (تحرير)، مصدر سابق، ص٩١.

(٣) انظر: تشارلز تايلور، عصر علماني، ص٩٥٠-٩٥١.

ولا الإذعان لأحكام الإله وتعاليمه، وإنما هو «**انشغال بالنداء لا المنادي**» كما يقول المفكر الأمريكي هيربرت دريفوس (ت٢٠١٧م»)[1]؛ أي أن الدين أصبح موردًا فعّالًا لتحقيق إشباعات عاطفية عابرة، وتلبية إلحاحات روحية وعقلية محايدة.

وهذا «النمط من التدين أو التروحن لا يوجب علىٰ صاحبه التزامًا، ولا يبعث في نفسه تأثمًا في أخذ ولا ترك»، وإذا قارنت بين حال المعاصرين من الباحثين عن الروحانيات والتجارب الدينية المفصولة عن العقائد والالتزامات السلوكية بحال بعض من عاش قبل الإسلام كزيد بن عمرو، الذي كان يخاطب قريشًا: «يا معشر قريش والذي نفس زيد بيده ما أصبح أحد منكم علىٰ دين إبراهيم غيري»، ويقول: «اللهم إني لو أعلم أحب الوجوه إليك عبدتك به، ولكني لا أعلم»، ثم «يسجد علىٰ راحلته»[2]؛ علمت الفارق الشاسع بين من يبحث عن مراد الله منه، ومن يقوده هواه للبحث عن مراده من الله؛ «وإن تعجب فعجب أن يكون حائر القرن السادس الميلادي أبصر بحقيقة الدين من حيارىٰ القرن العشرين، وهذه الحقيقة هي التسليم المطلق لله تعالىٰ»[3].

بينما يتعلّم صبيان المسلمين في الصفوف الأولية الإجابة عن سؤال معنىٰ الحياة، ويحفظون السؤال: لماذا خلقنا الله تعالىٰ؟، كما يحفظون الإجابة: لعبادة الله، والدليل علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، وهذه الإجابة تلخص ملمحًا جوهريًا في الرؤية القرآنية للعالم، فتشير أولًا إلىٰ أن الوجود البشري محدث، ومخلوق لله تعالىٰ، ثم تشير ثانيًا إلىٰ أن الغاية من خلق هذا الوجود منحصرة في عبادة الله تعالىٰ؛ فهي تحمل مضمونًا عمليًا، وسلوكيًا،

---

(١) ناصر أبوالهيجاء، من تقديمه لكتاب: بول تيلتش، مصدر سابق، ص٣٠.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج٣ ص٣١٦، تحقيق عبدالله التركي، نشر دار هجر، ط١ ١٤١٧هـ.

(٣) أسامة شفيع السيد رحمه الله في تقديمه لترجمته كتاب: كارين آرمسترونج، موجز تاريخ الإسلام، ص١٣-١٤، نشر منتدىٰ العلاقات العربية، ط١ ٢٠٢١م. بتصرف يسير.

ينبعث من اعتقاد إيماني راسخ، فمعرفة المؤمن لـ «معنىٰ الحياة» تندرج ضمن اعتقاده العام تجاه نفسه وتجاه ربه، وتجاه العالم، وتقتضي منه الاستسلام والخضوع التام لله تعالىٰ، الخالق الكريم الذي لولاه جل وعلا لما وجد معنىٰ لأي شيء، بل لما وجد الإنسان نفسه؛ «فإنه كان عدمًا فأوجده الله وخلقه، وثباته وقيامه في الدنيا بالله؛ فلولا أن الله يقيم الوجود بما فيه من أنواع الخلق؛ لهلك ذلك كله وتلف»[1]، وتقتضي منه كمال الحبّ لله تعالىٰ والشوق إلىٰ لقائه، فالحبّ أصل كل حركة في الوجود، وأعظمه وغايته ومنتهاه محبة الله تعالىٰ، ومحبة رسوله ﷺ؛ فهي «أصل كل عمل من أعمال الإيمان والدين»[2]، لأن

> *«كل ما فطرت القلوب علىٰ محبته من نعوت الكمال؛ فالله هو المستحق له علىٰ الكمال، وكل ما في غيره من محبوب فهو منه سبحانه وتعالىٰ؛ فهو المستحق لأن يُحبّ علىٰ الحقيقة والكمال»*[3].

ولذلك فإن ميل القلب إلىٰ الرب تعالىٰ ميل فطري طبعي؛ لا يحتاج إلىٰ تكلّف ولا مجاهدة، وكذا حبّه ومعرفته وعبادته تبارك وتعالىٰ كلها من «مقتضىٰ طبع القلب»؛ كالميل إلىٰ الطعام والشراب[4]، ومن المعلوم أن كل عضو من أعضاء الإنسان إنما خلق لفعل خاص به، وأن علامة مرض العضو أن يتعذّر عليه فعله الذي خلق من أجله كليًا أو جزئيًا، فمرض العين بالعمىٰ والعور مثلًا، ومرض القدم بتيبسها وامتناعها علىٰ الحركة،

> *«فكذلك مرض القلب أن يتعذّر عليه فعله الخاص به، الذي خلق لأجله، وهو العلم والحكمة والمعرفة، وحب الله*

---

(١) ابن رجب الحنبلي، شرح حديث لبيك اللهم لبيك، ضمن: مجموع رسائل الحافظ ابن رجب، ج١ ص١٠٣.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ، ج١٠ ص٤٨، جمع وترتيب عبدالرحمن بن قاسم، طبع مجمع الملك فهد، ١٤٢٥هـ.

(٣) المصدر السابق، ج١٠ ص٧٣.

(٤) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٥ ص٢١١.

تعالىٰ وعبادته، والتلذّذ بذكره، وإيثار ذلك علىٰ كل شهوة سواه، والاستعانة بجميع الشهوات والأعضاء عليه»(١).

ولا يُحبّ أحد لذاته إلا الله تعالىٰ، لكماله في ذاته، ولأن هذا من معاني إلهيته سبحانه، ومحبة كل ما سواه إنما تكون تبعًا لمحبته تعالىٰ، ومن تمام حبّه حبّ ما يحبه، من الأنبياء والصالحين، والأعمال الصالحة، «فالمخلوق إذا أحبّ لله كان حبه جاذبًا إلىٰ حبّ الله تعالىٰ»؛ «فإنك إذا أحببت الشخص لله كان الله هو المحبوب لذاته، فكلما تصورته في قلبك تصورت محبوب الحقّ فأحببته، فازداد حبّك لله»(٢)، وكل محبوب سوىٰ الله فهو محبوب لغيره، إما لإحسان أو استحسان خَلق أو خُلُق، أو غير ذلك، ومن كان حبّه علىٰ هذا النحو «فإنه لم يحبّ -في الحقيقة- إلا ما يصل إليه من جلب منفعة أو دفع مضرة، وإنما أحبّ ذلك لكونه وسيلة إلىٰ محبوبه، وليس هذا حبًا لله ولا لذات المحبوب. وعلىٰ هذا تجري عامة محبة الخلق بعضهم لبعض»(٣)، فالحبّ الفاضل هو ما كان لله وبالله، وهو الحبّ الوحيد الذي يقدّر له الخلود الأبدي،

---

(١) المصدر السابق، ج٥ ص٢٢٢.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ، ج١٠ ص٦٠٨.

(٣) المصدر السابق، ج١٠ ص٦٠٩.

ولا يعني ذلك ذمّ المحبوبات جميعًا، بل المرء مفطور علىٰ المودة والانجذاب إلىٰ ما يلائمه، كمحبة صديق أو قريب أو زوجة، وذلك لا يذمّ «إلا إذا ألهته هذه المحبة عن ذكر الله، وشغلت عن محبته» ابن القيم، الداء والدواء، ص٤٤٤، تحقيق محمد الإصلاحي، نشر دار عالم الفوائد، ط٢ ١٤٣٦هـ. وقد تجتمع في المحبوب الجهتان، حب الطبع وحب الشرع، كما حكىٰ الحافظ ابن كثير عن العالمة الفاضلة عائشة بنت إبراهيم بن صديق (ت٧٤١هـ) رحمها الله زوجة الحافظ جمال الدين المزي رَحِمَهُ اللَّهُ، وقد كانت «عديمة النظير في نساء زمانها لكثرة عبادتها، وتلاوتها وإقرائها القرآن العظيم بفصاحة وبلاغة وأداء صحيح، يعجز كثير من الرجال عن تجويده، وقرأ عليها من النساء خلق، وانتفعن بها وبصلاحها ودينها وزهدها في الدنيا»، قال ابن كثير عن زوجها المزي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وكان الشيخ محسنًا إليها، مطيعًا، لا يكاد يخالفها؛ لحبه لها طبعًا وشرعًا». ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٤ ص١٨٩، نشر مكتبة المعارف، ط٧ ١٤٠٨هـ.

ولا يضره الانقطاع المؤقت بالموت، أما المحابّ الأرضية فقلّما تخلو من التنغيص والكدر، فإن كملت -ولا تكمل- انقطعت عن قريب، بملل أو موت أو فراق.

علىٰ أن القلب محدود ضئيل لا يكاد يتسع للولع بصنوف المطامع والمستحسنات الدنيوية، فإذا اجتذبه أمر أو إنسان انساق إليه بكليته، ولا يكاد يبصر غيره وإن كان أحسن منه، ويبالغ في تحصيله، والتهالك عليه، ويتطلّب استدامة الالتذاذ به، وقد استنبط بديع الزمان النورسي (ت١٣٧٩هـ) رحمه الله من هذا معنىٰ فارهًا، فقال:

«من الدليل علىٰ أن القلب ما خُلق للاشتغال بأمور الدنيا قصدًا؛ أنه إذا تعلّق بشيء تعلّق بشدةٍ، واهتمّ به اهتمامًا عظيمًا، ويتطلّب فيه أبديةً ودوامًا، ويفنىٰ فيه فناءً تامًا»[(١)].

فكأن القلب قد ركّبت أجزاؤه علىٰ هيئة لا تناسب إلا التوّجه إلىٰ الربّ تعالىٰ دون سواه، توجّه الموحّد المتنزّه عن الإشراك.

وإذا استقرت المعاني المذكورة في النفس، وعلم العبد كيف يكون مقامه في الدنيا، وعرف ما وعد في الآخرة، وأشرقت في نفسه معاني صفات الله تعالىٰ وأسمائه؛ اشتاق إلىٰ ربه، وطمحت نفسه لبلوغ غاية لذاتها الدنيوية، وهي الشوق إلىٰ لقاء الله تعالىٰ؛ «فهو أعظم لذة تحصل للعارفين في الدنيا، فمن أنس بالله تعالىٰ واشتاق إلىٰ لقائه؛ فقد فاز بأعظم لذة يمكن لبشر الوصول إليها في هذه الدار»[(٢)]، وطمع في قرة العين التي لا تنقطع، لأن «من

---

(١) بديع الزمان سعيد النورسي، المثنوي العربي النوري، ص٢٢٧، تحقيق إحسان الصالحي، نشر شركة سوزلر، ط٦ ٢٠١١م.

(٢) ابن رجب الحنبلي، شرح حديث لبيك اللهم لبيك، ضمن: مجموع رسائل الحافظ ابن رجب، ج١ ص١٨١.

قرّت عينه بالله؛ فقد حصلت له قرة العين التي لا تنقطع في الدنيا، ولا في البرزخ، ولا في الآخرة»(١)، نسأل الله من فضله.

❁ ❁ ❁

تبين لنا في جملة ما سبق أن «معنىٰ الحياة» لا يتحقق علىٰ جهة الكمال إلا بالإذعان والاستسلام لمقتضىٰ العبودية، بتصحيح القصد، والإيمان بالرسالة، وضبط بوصلة القلب علىٰ جهة العلو، طاعةً ومحبةً وإخلاصًا وتوحيدًا؛ وكل معنىٰ من المعاني المخترعة، مما تعلمن في مؤسسات أو حركات أو أيديولوجيات، أو تأنسن وتفردن في ذوات أرضية ونفوس فانية؛ فمصيره الزوال، ونهايته العدم، لا بل مصيره العذاب والهوان المقيم في الدار المقبلة، ولا يبقىٰ إلا الله تعالىٰ، الحيّ الباقي.

وإذا كانت الأديان الباطلة، كالمسيحية واليهودية، تدل أتباعها علىٰ معنىٰ حياتهم الحقيقي، وتواسيهم بوعد الخلاص الأخروي، وهم يتصبّرون بذلك ويحتملون لأجله مآسي الحياة، وما ذاك إلا بسبب ما وقع لهم من شعاع أنوار الحق، وإن منعوا كمال النور بما عملته أيديهم من التحريف الباطل، فكيف يكون الحال باعتقاد دين الحق، فـ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾.

---

(١) المصدر السابق، ج١ ص١٧٣.


خاتمة

حين كتب بليز باسكال (ت١٦٦٢م) جملته الشهيرة أن «كل تعاسة البشر مردّها إلىٰ أمر واحد؛ هو أنهم لا يطيقون الاعتكاف في غرفة»[1]؛ لم يكن يقصد بها أن الحلّ في الاكتفاء بالذات، كما يتبادر إلىٰ ذهن بعض القرّاء ممن تشبّع بالثقافة الفردية، بل يقصد معنىٰ أعمق وأبعد، فقد كان يظن أن الهروب من العزلة والخوف منها هما سببا الاضطرابات والمخاطر والآلام التي تصيب الناس في الحروب والتجارات وغيرها، ثم تبيّن له أن علّة هذه العلّة شيء يقع وراء ذلك، وأن الهرب من العزلة هربٌ في الحقيقة من «وضعنا الطبيعي الضعيف والفاني، وبؤسنا الذي لا عزاء لنا فيه؛ حين لا يمنعنا شيء عن التّفكير به، وحين لا نرىٰ شيئًا إلا ذواتنا»، فالعزلة تتيح للفرد تأمل ذاته، وطبيعة وجوده في هذا العالم، فينكشف له حينها النقص والرداءة البنيوية في نمط الوجود الدنيوي، فإن كان من غير المؤمنين، ومن «أولئك الذين لا تُحرِّكُهم سوىٰ طبيعتهم، فمن المستحيل أنْ يبقوا في هذه الراحة التي تتيح لهم أن يَتَفرَّسُوا في ذواتهم، دون أن يهاجمهم الحزن والأسىٰ»؛ فمن «لا يحبُّ إلا نفسه، لا يكره شيئًا قدر كرهه البقاء وحيدًا مع نفسه، فهو لا يبحث عن شيءٍ إلا لنفسه، ولا يهرب من شيءٍ قدرَ هروبه من نفسه؛ لأنه حين يرىٰ نفسه، لا يراها كما كان يرغب أن تكون، ويجد فيها كمًّا من الآلام لا مفرَّ منه، وفراغًا ماديًا وحقيقيًا يصعب عليه ملؤه»[2]؛ فمأساته تكمن -كما يقول كارل نيبوهر (ت١٩٧١م)- في «أنه يتصوّر الكمال الذاتي، ولكنه لا يستطيع تحقيقه»[3].

ويضيف باسكال أنه ليست هناك من طريقة لمواجهة الذات وهي علىٰ هذا النحو من البؤس إلا طريقة التديّن والتألّه للرب؛ فهي

---

(١) بليز باسكال، خواطر، ص٥٢.

(٢) بليز باسكال، بؤس الإنسان، ترجمة ياسين الحيلي وأشرف هنون، متاحة علىٰ مدونة العدمي المستنير: http://3dmimostaner.blogspot.com

(٣) بواسطة: نديم البيطار، فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة، ص٤٠٨.

«في حقيقة الأمر تصالِح الإنسان مع ذاته، عبر مصالحته مع الرب؛ كما تجعل التَّفرُسَ في ذاته محتملًا، وتجعل من العزلة والسكينة مستحبّيْن للكثيرين، أكثر من الاضطراب وباقي مشاغل البشر . . . ولا تفعل ذلك إلا بإيصاله بالرب ودعمه في شعوره بالبؤس، عبر تطلّعه لحياة ثانية ستحرّره كلِيًا»(١).

وبهذا يكون معنىٰ الجملة المذكورة آنفًا؛ أن تعاسة البشر جوهرية في بنية وجودهم في هذا العالم، ودواء ذلك في الدين، والصلة الإلهية، فهي التي تنقذ الفرد من نفسه، وتصبّره علىٰ بؤسه، وتمنحه الأمل بالتعويض الأخروي المجزي.

وإن البصير الحاذق يجعل من وحشة القلب التي تلمّ به، وإظلام الروح الذي يعتريه، وتشوّش سبيل المعنىٰ بين يديه؛ طريقًا للعودة إلىٰ ربه، والأوبة إلىٰ خالقه ومولاه، وهذه فضيلة الآلام الروحية؛ فـ «الألم طريق الوعي . . . وأنىٰ للمرء أن يعلم أنه موجود إذا لم يتألم قليلًا أو كثيرًا؟ وكيف يعود إلىٰ نفسه ويكتسب وعيًا مستبطنًا إذا لم يكن بالألم؟ إذا سُرّ الإنسان نسي نفسه، ونسي أنه موجود، وصار آخرًا، صار غريبًا وتغاير. ولا ينكفئ علىٰ نفسه ويعود إلىٰ ذاته، ويكون هو هو إلا بالألم . . . نحن لا نعلم أنا لنا قلبًا ومعدة ورئتين (وإن كنا نؤمن بوجودها بالقوة) إذا لم تؤلمنا وتقلقنا، فالألم المادي أو حتىٰ الانزعاج هو الذي يكشف عن وجود أحشائنا ذاتها، وهذا ما يحدث -أيضًا- مع الألم الروحي والقلق؛ لأننا لا نتنبّه إلىٰ أن لنا روحًا حتىٰ تؤلمنا»(٢).

فهذه الآلام التي تغشىٰ الأرواح ويجهل كثيرون أسبابها أو يتجاهلون عللها؛ إنما تهمين علىٰ النفس الآبقة عن الله وذكره، المعرضة عن حلاوة الإيمان

---

(١) بليز باسكال، بؤس الإنسان، ترجمة ياسين الحيلي وأشرف هنون، متاحة علىٰ مدونة العدمي المستنير: http://3dmimostaner.blogspot.com وقارن مع: بليز باسكال، خواطر، ص٥١-٥٧.

(٢) ميغيل ده أونامو، مصدر سابق، ص١٣٦، ٢٠٠.

به، والتصديق برسوله، والخضوع بين يديه، وصاحبها لا ينفك عن التهرّب منها، بالخروج الطوعي عن الوعي، أو بتعاطي المشتتات في الفنون السمعية والبصرية وغيرها، أو بغير ذلك مما سبق بيانه، وقد قرر هذا المعنىٰ ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال:

«إن للكفر والمعاصي من الآلام العاجلة الدائمة ما الله به عليم؛ ولهذا تجد غالب هؤلاء لا يُطيِّبون عيشهم إلا بما يزيل العقل، ويلهي القلب؛ من تناول مُسْكرٍ، أو رؤية مُلْهٍ، أو سماع مطرب، ونحو ذلك»(١).

وإدمان هذه الملهيات والمطربات والمشتتات يضعف من شعور الفرد بالواقع والزمن، ويفصله عن ذاته، كما كتب الروائي الإنجليزي سومرست موم:

*«كلما قلبت النظر في حياتي، بما فيها من نجاح، وإخفاق، وأغلاط لا نهاية لها، وخداع، ووصول، وأفراح، وأتراح؛ **خيّل إليّ أنها تفتقر إلىٰ الواقعية**، وأنها مجرد ظلامات غير مادية، **وقد يرجع ذلك إلىٰ أن قلبي -الذي لم يصب الراحة في أي مكان- ظلّ مسرحًا لأشواق إلىٰ الله وإلىٰ الخلود، [وهي أشواق] عميقة موروثة لم يستطع عقلي أن يجاريها»***(٢).

وإن العبد مهما كابد وسعىٰ لن يجد الغفران التام إلا في رحاب الله «غَفَرْتُ لَكَ عَلَىٰ مَا كَانَ مِنْكَ وَلا أُبَالِيْ»، ولن ينعم بالودّ اللائق إلا من جهة الرب تعالىٰ ﴿إِنَّ رَبِّى رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾، ولن يذوق الشعور اللذيذ بالأمان والاطمئنان إلا في ذكر الله ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ

---

(١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ج١ ص١١٠، تحقيق ناصر العقل، نشر دار إشبيليا، ط٢ ١٤١٩هـ.

(٢) سمرست موم، مصدر سابق، ص٣٠٤.

﴿ٱلْقُلُوبُ﴾، وأن يوقن من قلبه كله أن «العيش الطيّب -علىٰ الحقيقة- لا يحصل في الدنيا، وإنما يكون بعد الموت»[1].

وإن المؤمن -في أثناء كل ما يجري له وعليه- وقد وضع نصب عينيه الغاية من حياته، والمعنىٰ النهائي لوجوده؛ قد يضعف سيره، أو تعثر خطىٰ قلبه في غير ما خلق له، فليبادر إلىٰ الرجوع والأوبة، وليلزم التذلل والاستغفار، ولا يكلّ أو يملّ من التصبّر، والمكابدة علىٰ طريق الحق، وليعلّل النفس بقرب العتق والانفراج، والخروج إلىٰ العالم الأوسع، فمثل هذا دواء حسن لتوقان النفس وتطلّعها لما يضرّها، لاسيما مع انتشار الملاذ المحظورة وتنوّعها، وقرب مأخذها، وشيوع تعلّق القلب ببريقها الخُلّب، وقد وصف هذه الحال أحدهم بقوله:

> *«بتنا أشبه ما نكون بأطفال يطاف بهم في متاجر مدهشة للألعاب، لم نعد نعرف أين نضع رؤوسنا، وحلّ محل افتتاننا أول الأمر الاهتياج والإحساس بالحرمان؛ لا نستطيع الحصول علىٰ كل شيء في الوقت نفسه، ونجد صعوبة في الاختيار، وضبط إيقاع الفوائد والمتع»*[2].

وقد ورد عن بشر الحافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، أنه سار ومعه رجل في طريق فعطش صاحبه، فقال له: نشرب من هذه البئر؟ فقال بشر: اصبر إلىٰ البئر الأخرىٰ، فلما وصلا إليها قال له: البئر الأخرىٰ. فما زال يعلّله، ثم التفت إليه، وقال: هكذا تنقطع الدنيا[3].

وهذا التعليل من التلطّف بالنفس، وهو نوع من التأجيل المستمر والثابت والعقلاني لنوازع وطموحات وحاجات لن تُشبع علىٰ هذه الأرض بشكل مثالي قطّ.

---

(١) ابن رجب الحنبلي، شرح حديث لبيك اللهم لبيك، ضمن: مجموع رسائل الحافظ ابن رجب، ج١ ص١٢٠.

(٢) شارل كورنريخ، مصدر سابق، ص٣١٢.

(٣) انظر: ابن الجوزي، صيد الخاطر، ص١١٣-١١٤، نشر دار القلم، ط٣ ١٤٣٣هـ.

ومن أدرك وطأة التكليف زمن اختلاط الفتن واختلاج العالم وتاقت نفسه إلىٰ لقاء ربه لم يعجب من إشارة بعضهم بالدعاء إلىٰ ملك الموت، فالدنيا سجن المؤمن، ومظنة للأحزان والنصب واللغوب؛ ففي الآخرة يقول أهل الإيمان ﴿وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ ۖ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ ﴿٣٤﴾ ٱلَّذِىٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾، وقد شبّه الغزالي رحمه الله الموت بالولادة، فتألّم الصبي سببه مشقة الانتقال من الرحم إلىٰ هذا العالم، وهو يشبه تألم الإنسان عند انتقاله من هذا العالم إلىٰ العالم الأخروي، و«الموت ولادة ثانية؛ يستفاد بها كمال لم يكن قبل، بشرط أن لا يكون قد تقدم قبل ذلك الكمال من الآفات والعوارض ما أبطل قبول المحل للكمال، كما أن الولادة سبب لكمال مغبوط لم يكن عند الاجتنان، بشرط أن لا يكون قد تمكّن في رحم الأم، من الأسباب والعلل والعوارض ما منع قبول الكمال»[1].

فتأمل هذه المقارنة اللطيفة بين الولادة والموت، فإن فيها إشارةً إلىٰ أن هذا العالم الدنيوي المشاهد أشبه بالرحم للجنين، في ظلمته وضيقه، وأن خروج الإنسان إلىٰ عالم البرزخ بالموت يشبه خروج الطفل من ضيق الرحم إلىٰ سعة العالم، وكذلك خروج الإنسان من القبر إلىٰ العالم الآخر، بل الأمر أعظم من ذلك بما لا يقاس ولا يوصف[2].

والحاصل أن الموت سبب لتحصيل الكمالات النفسية والبدنية التي يتعذّر تحصيلها في هذا العالم؛ لذا

«ينبغي أن يكون دعاؤنا لعزرائيل عليه السلام، وشكرنا له، مثل دعائنا لجبرائيل وميكائيل وإسرافيل؛ فإن جبرائيل وميكائيل هما

---

(١) الغزالي، ميزان العمل، ص٣٩٨.

(٢) انظر: ابن القيم، مدارج السالكين في منازل السائرين، ج٣ ص٥٦٣، تحقيق محمد شمس، نشر عالم الفوائد، ط١ ١٤٤٠هـ.

سببان لإعلامنا بما فيه خلاصنا من الدنيا، ونجاتنا في الآخرة، وذلك بواسطة محمد ﷺ، وملك الموت سبب إخراجنا إلىٰ ذلك العالم [الأخروي] فحقه عظيم، وشكره لازم»[1].

فعلىٰ المؤمن أن يتمسك بالحق، وأن يعلّل نفسه ويتصبّر ويقاوم؛ فإن الزمان قصير، ولا مفر له من هذا الطريق، وسيصل إلىٰ نهايته يومًا ما، فليجاهد ما استطاع- ليكون وصوله -حينئذٍ- في موكب الفرح.

وصلىٰ الله علىٰ نبينا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين،



---

(١) نقله الغزالي عن من لم يسمه، في: ميزان العمل، ص٣٩٨.

أبـرز المـصادر

- آرثر شوبنهاور، تهمة اليأس، ترجمة الطيب الحصني، نشر دار صفحة سبعة، ط١ ٢٠١٩م.
- آرثر لفجوي، سلسلة الوجود الكبرىٰ، ترجمة ماجد فخري، نشر دار الكاتب العربي، ط١ ١٩٦٤م.
- أرشيبالد مكليش، الشعر والتجربة، ترجمة سلمىٰ الخضراء الجيوسي، نشر دار اليقظة العربية، ط١ ١٩٦٣م.
- إرنست بيكر، إنكار الموت، ترجمة محمد كشكية، نشر دار نينوىٰ، ط١ ٢٠٢١م.
- إرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، ترجمة إبراهيم أبوهشهش، نشر المركز العربي للأبحاث، ط١ ٢٠١٨م.
- إرنست فيشر، ضرورة الفن، ترجمة ميشال سليمان، نشر دار الحقيقة-بيروت، د ت.
- إرنستو ساباتو، الكاتب وكوابيسه، ترجمة عدنان المبارك، نشر دار أزمنة، ط٢ ٢٠١٨م.
- إرنستو ساباتو، الكاتب وأشباحه، ترجمة سلوىٰ محمود، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٥م.
- إرنستو ساباتو، قبل النهاية، ترجمة حسني مليطات، نشر دار مدارك، ط١ ٢٠٢١م.
- آرنولد هاوزر، الفن والمجتمع عبر التاريخ، ترجمة فؤاد زكريا، نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢ ٢٠١٤م.
- آرنولد هاوزر، فلسفة تاريخ الفن، ترجمة رمزي جرجس، نشر المركز القومي للترجمة، ط٢ ٢٠١٨م.

- إريك هوبزباوم، عصر التطرفات، ترجمة فايز الصياغ، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١١م.
- إيريك هوبزباوم وتيرينس رينجر، اختراع التقاليد، ترجمة أحمد لطفي، نشر هيئة أبوظبي، ط١ ١٤٣٤هـ.
- إدغار موران، روح الزمان، ترجمة أنطون حمصي، نشر وزارة الثقافة السورية، ط١ ١٩٩٥م.
- إدغار موران، نجوم السينما، ترجمة إبراهيم العريس، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١٢م.
- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٠٨م.
- إديث هول، منهج أرسطو: كيف يمكن للمعرفة القديمة أن تغيّر حياتك، ترجمة محمد الجندي، نشر دار التنوير، ط١ ٢٠٢١م.
- أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف، ترجمة جورج كتورة، نشر المكتبة الشرقية، ط١ ٢٠١٥م.
- أكسل هونيت، الاجتماعي وعالمه الممزق- مقالات فلسفية اجتماعية، ترجمة ياسر الصاروط، نشر المركز العربي للأبحاث، ط١ ٢٠١٩م.
- اليزابيث كبلر روس، الموت والاحتضار، ترجمة عبدالمقصود عبدالكريم، نشر دار صفحة سبعة، ط١ ٢٠٢١م.
- أنتوني جيدنز، عالم جامح- كيف تعيد العولمة تشكيل حياتنا، ترجمة عباس كاظم وحسن ناظم، نشر المركز الثقافي العربي، ط١ ٢٠٠٣م.
- أندريه تاركوفسكي، النحت في الزمن، ترجمة أمين صالح، نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١ ٢٠٠٦م.
- أندري سبونفيل، السعادة وليدة اليأس، ترجمة إدريس القري، منشورات **IDEMANIA**، ط١ ٢٠١٩م.
- أندريه سبونفيل، هل الرأسمالية أخلاقية؟، ترجمة بسام حجار، نشر دار الساقي، ط١ ٢٠٠٥م.
- أمين الخولي، الرياضة والمجتمع، نشر عالم المعرفة، ط١ ١٩٩٦م.

- أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيضون، نشر دار الفارابي، ط٣ ٢٠١٥م.
- أوغسطين، الاعترافات، ترجمة إبراهيم الغربي، نشر المجمع التونسي للعلوم والآداب، ط١ ٢٠١٢م.
- أوستن هارينغتون، الفن والنظرية الاجتماعية- نقاشات سوسيولوجية في فلسفة الجماليات، ترجمة حيدر إسماعيل، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١٤م.
- أولي ريس وليندا وودهد، سوسيولوجيا الانفعال الديني، ترجمة ربيع وهبة، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٨م.
- أولريش بيك، مجتمع المخاطرة، ترجمة جورج كتورة والهام الشعراني، نشر المكتبة الشرقية، ط١ ٢٠٠٩م.
- أولريش بيك وزملاؤه، الحب عن بعد-أنماط حياتية في عصر العولمة، ترجمة حسام الدين بدر، نشر دار الجمل، ط١ ٢٠١٤م.
- أوليفر ساكس، الرجل الذي حسب زوجته قبعة، ترجمة رفيف غدار، نشر الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٠هـ.
- أورتغا إي غاسيت، دراسات في الحب، ترجمة علي أشقر، نشر الهيئة العامة السورية، ط٢ ٢٠١٣م.
- إميل دوركهايم، في تقسيم العمل الاجتماعي- ملاحظات حول المجتمعات المهنية، ترجمة حافظ الجمالي، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١٥م.
- إميل دوركهايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية-المنظومة الطوطمية في أستراليا، ترجمة رندة بعث، نشر المركز العربي للأبحاث، ط٢ ٢٠٢١م.
- آلان تورين، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، ترجمة جورج سليمان، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١١م.
- آلان دونو، نظام التفاهة، ترجمة مشاعل الهاجري، نشر دار سؤال، ط١ ٢٠٢٠م.
- ألبير كامو، أسطورة سيزيف، ترجمة أنيس حسن، نشر دار مكتبة الحياة، ط١ ١٩٨٣م.
- ألسيدير ماكنتاير، بعد الفضيلة- بحث في النظرية الأخلاقية، ترجمة حيدر إسماعيل، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١٣م.
- إيدا لوشان، أزمة منصف العمر الرائعة، ترجمة سهير صبري، نشر دار شرقيات، ط١ ١٩٩٧م.

- إيان واط، نشوء الرواية، ترجمة ثائر ديب، نشر دار شرقيات، ط١ ١٩٩٧م.
- ايغور كون، البحث عن الذات، ترجمة غسان نصر، نشر دار معدّ، ط١ ١٩٩٢م.
- إيريك فروم، التحليل النفسي والدين، ترجمة محمود الهاشمي، نشر دار أزمنة، ط١ ٢٠١١م.
- إيريك فروم، أزمة التحليل النفسي، ترجمة محمود الهاشمي، نشر دار الحوار، ط١ ٢٠١٢م.
- إيريك فروم، المجتمع السوي، ترجمة محمود الهاشمي، نشر دار الحوار، ط١ ٢٠١٥م.
- إيريك فروم، الامتلاك أو الوجود- الأسس النفسية لمجتمع جديد، ترجمة حميد لشهب، نشر جداول، ط١ ٢٠١٩م.
- إيريك فروم، مهمة فرويد-تحليل لشخصيته وتأثيره، ترجمة طلال عتريسي، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات، ط١ ١٤٣٢هـ.
- إيفا إيلوز، لماذا يجرح الحبّ؟-تجربة الحبّ في زمن الحداثة، نشر دار صفحة سبعة، ترجمة خالد حافظي، ط١، ٢٠٢٠م.
- باتريك هيلي، صور المعرفة-مقدمة لفلسفة العلم المعاصرة، ترجمة نور الدين عبيد، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٠٨م.
- براين ماجي (محرر)، رجال الفكر-مقدمة للفلسفة الغربية المعاصرة، ترجمة نجيب الحصادي، منشورات جامعة قان يونس، ط١ ١٩٩٨م.
- بيار تويي، الانفجار الأكبر-تقرير حول انهيار الغرب، ترجمة محمد الطيب وعادل النجلاوي، نشر دار أدب، ط١ ٢٠٢١م.
- باسكال بروكنر، بؤس الرفاهية- ديانة السوق وأعداؤها، ترجمة عبدالله ولد أباه، نشر مكتبة العبيكان، ط١ ١٤٢٧هـ.
- بريمو ليفي، هل هذا هو الإنسان، ترجمة سالم جبران، نشر مكتبة علاء الدين، ط١ ٢٠٠٩م.
- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق عبدالرزاق المهدي، نشر دار الكتب العلمية، ط١ ١٤١٥هـ.
- بليز باسكال، خواطر، ترجمة إدوارد البستاني، نشر اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط١ ١٩٧٢م.

- بول تيلتش، بحثي عن المطلقات، ترجمة ناصر أبوالهيجاء، نشر دار الرافدين، ط١ ٢٠٢٠م.
- - بول كونرتون، كيف يغزو النسيان ذاكرة الحداثة، ترجمة علي فرغلي، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٦م.
- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٠٥م.
- بول ريكور، الزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد، ط١ ٢٠٠٦م.
- بيار بونت (مشرف)، معجم الأثنولوجيا والأنتربولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات، ط٢ ٢٠١١م.
- بيتر ستيرنز، الطفولة في التاريخ العالمي، ترجمة وفيق كريشات، نشر عالم المعرفة، ط١ ٢٠١٥م.
- بيتر سلوتردايك، نقد العقل الكلبي (المجلد الثاني)، ترجمة ناجي العونلي، نشر منشورات الجمل، ط١ ٢٠٢١م.
- بيتر كلارك (محرر)، المرجع في سوسيولوجيا الدين، ترجمة ربيع وهبة، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠٢٠م.
- بيتر بيرغر وتوماس لوكمان، البنية الاجتماعية للواقع، ترجمة أبوبكر باقادر، نشر الأهلية للنشر، ط١ ٢٠٠٠م.
- بيري ساندرز، اختفاء الكائن البشري، ترجمة سهيل نجم، نشر دار الرافدين، ط١ ٢٠١٨م.
- بيير زيما، النقد الاجتماعي- نحو علم اجتماع للنص الأدبي، ترجمة عايدة لطفي، نشر دار الفكر، ط١ ١٩٩١م.
- بيير هادو، الفلسفة طريقة حياة-التدريبات الروحية من سقراط إلىٰ فوكو، ترجمة عادل مصطفىٰ، نشر دار رؤية، ط١ ٢٠١٩م.
- بول روزن، فرويد وأتباعه، ترجمة يوسف الصمعان، نشر جداول، ط١ ٢٠١٩م.
- تريستان غارسيا، الحياة المكثفة-هوس الإنسان المعاصر، ترجمة صلاح بن عياد، نشر دار أدب، ط١ ١٤٤٢هـ.

- تزفيتان تودروف، الحياة المشتركة، ترجمة منذر عياشي، نشر المركز الثقافي العربي، ط٢ ٢٠١٠م.
- تشارلز تايلور، منابع الذات-تكوّن الهوية الحديثة، ترجمة حيدر إسماعيل، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١٤م.
- تشارلز تايلور، سياسة الاعتراف، ترجمة عبدالرحيم الدقون، نشر دار عقول الثقافة، ط١ ٢٠١٨م.
- تشارلز تايلور، عصر علماني، ترجمة نوفل الحاج لطيف، نشر جداول، ط١ ٢٠١٩م.
- تشارلز تايلور، أخلاقيات الأصالة، ترجمة أحمد عويز، نشر المركز الأكاديمي للأبحاث، ط١ ٢٠٢١م.
- تشيزاري بافيزي، مهنة العيش: يوميات ١٩٣٥-١٩٥٠، ترجمة عباس المفرجي، نشر دار المدىٰ، ط١ ٢٠١٦م، والتطوير، ط١ ٢٠٠٣م.
- تود سلون، حياة تالفة-أزمة النفس الحديثة، ص٤١، ترجمة د.عبدالله الشهري، نشر ابن النديم ودار الروافد، ط١ ٢٠٢١م.
- تود ماي، مقدمة لفسفة جيل دولوز، ترجمة أحمد حسان. (نسخة الكترونية).
- ابن تيمية، الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، نشر مكتبة ابن تيمية، ط٢ د ت.
- ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ، جمع وترتيب عبدالرحمن بن قاسم، طبع مجمع الملك فهد، ١٤٢٥هـ.
- ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق ناصر العقل، نشر دار إشبيليا، ط٢ ١٤١٩هـ.
- تيد هوندرتش (محرر)، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، نشر المكتب الوطني للبحث والتطوير، ط١ ٢٠٠٣م.
- تيري انغلتون، معنىٰ الحياة، ترجمة شيماء الريدي، نشر مؤسسة هنداوي، ط١ ٢٠١٤م.
- تيري ايغلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة ثائر ديب، نشر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١ ٢٠١٩م.
- جان جاك روسو، إميل أو التربية، ترجمة عادل زعيتر، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٥م.

- جان إيف تادييه، الرواية في القرن العشرين، ترجمة محمد البقاعي، نشر الهيئة العامة للكتاب، ط١ ١٩٩٨م.
- جان جاك روسو، هواجس المتنزه المنفرد بنفسه، ترجمة بولس غانم، نشر اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ط١ ١٩٨٣م.
- جان كلود كوفمان، علم اجتماع الثنائي، ترجمة بسمة بدران، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١ ٢٠٠١م.
- جوليان باجيني، ما جدوىٰ كل ذلك؟، ترجمة شمس الضحىٰ سليمان، نشر دار ترياق، ط١ ٢٠٢١م.
- جيرالد برونير، ديموقراطية السذج، ترجمة المنجي القردلي، نشر دار جامعة الملك سعود، ط١ ١٤٤١هـ.
- جستون باريت، فطرية الإيمان-علم المعتقدات الدينية للأطفال، ترجمة ونشر مركز دلائل، ط١ ١٤٣٨هـ.
- جون بيري، فكرة التقدم، ترجمة عارف حديقة، منشورات وزارة الثقافة السورية، ط١ ١٩٨٧م.
- جورج زيمل، الفرد والمجتمع، ترجمة حسن أحجيج، نشر دار رؤية، ط١ ٢٠١٧م.
- جون غرايش، العيش بالتفلسف-التجربة الفلسفية والرياضات الروحية وعلاجيات النفس، ترجمة محمد شوقي الزين، نشر مؤمنون بلا حدود، ط١ ٢٠١٥م.
- جورج غوسدروف، الإنسان الرومنطيقي، ترجمة محمد ميهوب، نشر دار سيناترا-معهد تونس للترجمة، ط١ ٢٠١٨م.
- جورج زيمل، فلسفة النقود، ترجمة عصام سليمان، نشر المركز العربي للأبحاث، ط١ ٢٠٢٠م.
- جورج فيغاريلو، تاريخ الجمال-الجسد وفن التزيين من عصر النهضة إلىٰ أيامنا، ترجمة جمال شحيد، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١١م.
- جون جانال، كتابة المذكرات الشخصية في القرن العشرين، ترجمة سونيا نجا، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٩م.
- ابن الجوزي، تلبيس إبليس، نشر دار ابن حزم، ط١ ١٤٢٦هـ.
- ابن الجوزي، صيد الخاطر، نشر دار القلم، ط٣ ١٤٣٣هـ.

- جوردن بيترسون، ١٢ قاعدة للحياة، ترجمة محمد الجندي، نشر دار التنوير، ط١ ٢٠٢٠م.
- جوردن جراهام، فلسفة الفن- مدخل إلىٰ علم الجمال، ترجمة محمد يونس، نشر الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط١ ٢٠١٣م.
- جوليوس بورتنوىٰ، الفيلسوف والموسيقىٰ، ترجمة فؤاد زكريا، نشر دار الوفاء، ط١ ٢٠٠٤م.
- جيل ليبوفيتسكي وجان سيرو، شاشة العالم-ثقافة وسائل الإعلام والسينما في عصر الحداثة الفائقة، ترجمة راوية صادق، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٢م.
- جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ-الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدوخراز، نشر مركز نماء، ط١ ٢٠١٨م.
- جيل ليبوفتسكي، أفول الواجب-الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديموقراطية الجديدة، ترجمة البشير عصام، نشر مركز نماء، ط١ ٢٠١٨م.
- جين إيمري، عند حدود العقل، ترجمة حسان رابحي ومحمد سويلمي، نشر صفحة سبعة، ط١ ٢٠١٩م.
- حجاج أبو جبر، نقد العقل العلماني-دراسة مقارنة لفكر زيغومنت باومان وعبدالوهاب المسيري، نشر المركز العربي للأبحاث، ط١ ٢٠١٧م.
- حنة أرنت، أسس التوليتارلية، ترجمة أنطوان أبوزيد، نشر دار الساقي، ط١ ١٩٩٣م.
- حنا أرنت، حياة العقل، ترجمة نادرة السنوسي، نشر ابن النديم، ط١ ٢٠١٨م.
- حنا أرنت، الوضع البشري، ترجمة هادية العراقي، نشر دار جداول، ط١ ٢٠١٥م.
- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، نشر دار مكتبة الحياة، د ت.
- خالد الحشحوش، علم الاجتماع الرياضي، نشر مكتبة المجتمع العربي، ط١ ٢٠١٣م.
- خمسي الدريدي، المعقولية والحداثة لدىٰ يورغن هابرماس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة تونس ٢٠١٠م، (رسالة دكتوراه غير مطبوعة).
- دافيد لوبروتون، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة محمد صاصيلا، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات، ط٢ ١٩٩٧م.
- دافيد لوبروتون، تجربة الألم، ترجمة فريد الزاهي، نشر دار توبقال، ط١ ٢٠١٧م.

- دافيد لوبروتون، سوسيولوجيا الجسد، ترجمة عياد أبلال وإدريس المحمدي، نشر دار روافد، ط٢ ٢٠١٨م.
- دافيد لوبروتون، أنثروبولوجيا الألم، ترجمة عياد أبلال وإدريس المحمدي، نشر دار روافد، ط١ ٢٠١٩م.
- دافيد لوبروتون، الصمت- لغة المعنىٰ والوجود، ص٢٠٧، ترجمة فريد الزاهي، نشر المركز الثقافي للكتاب، ط١ ٢٠١٩م.
- دافيد لوبروتون، أنثربولوجيا الحواس-العالَم بمذاقات حسية، نشر المركز الثقافي، ط١ ٢٠٢٠م.
- دانيال لينهارت، كوميديا العمل الإنسانية- من نزع الصفة الإنسانية لدىٰ التايلورية إلىٰ إدارة مفرطة في النزعة الإنسانية، ترجمة هالة لولو، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٢٠م.
- دانيال ليجيه وجان ويلام، سوسيولوجيا الدين، ترجمة يوسف الصديق، نشر هيئة البحرين، ط١ ٢٠١٨م.
- دينيس كون وجون ميتير، مدخل إلىٰ علم النفس، ترجمة مفيد حواشين ورفاقه، نشر دار الفكر، ط١ ٢٠١٩م.
- ابن أبي الدنيا، كتاب المتمنين، تحقيق محمد خير رمضان، نشر دار ابن حزم، ط١ ١٤١٨هـ.
- دوغلاس ديفيس، الوجيز في تاريخ الموت، ترجمة محمود الهاشمي، نشر الهيئة العامة السورية للكتاب، ط١ ٢٠١٤م.
- ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة-بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة محمد شيا، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٠٥م.
- ديفيد لندلي، مبدأ الريبة-أينشتاين وهازينبرج وبور والصراع من أجل روح العلم، ترجمة نجيب الحصادي، نشر دار العين، ط١ ٢٠٠٨م.
- رالف إمرسون، المقالات، ترجمة أمل الشرقي، نشر الدار الأهلية، ط١ ١٩٩٩م.
- راسل جاكوبي، نهاية اليوتوبيا- السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ترجمة فاروق عبدالقادر، نشر عالم المعرفة، ط١ ٢٠٠١م.
- ابن رجَب، مجموع رسائل الحافظ ابن رجب، تحقيق طلعت الحلواني، نشر دار الفاروق، ط٢ ١٤٢٥هـ.

- راندولف نيس، أسباب وجيهة للمشاعر السيئة، ترجمة محمد خضر، نشر دار التنوير، ط١ ٢٠٢١م.
- رولان بارت، يوميات الحداد، ترجمة إيناس صادق، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٨م.
- روبرت هاريسون، الشباب- العمر من منظور التاريخ الثقافي، ترجمة شحدة فارع، نشر مشروع كلمة، ط١ ٢٠١٩م.
- رولو ماي، البحث عن الذات، ترجمة عبد الجسماني، نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١ ١٩٩٣م.
- رولو ماي، إشكالية الإنسان وعلم النفس، ترجمة أسامة القفاش، نشر مكتبة دار الكلمة، ط١ ٢٠٠٦م.
- رولو ماي وإرفين يالوم، مدخل إلىٰ العلاج النفسي الوجودي، ترجمة عادل مصطفىٰ، نشر دار رؤية، ط١ ٢٠١٥م.
- ربورت موزيل، رجل بلا صفات، ترجمة محمد جديد، نشر دار المدىٰ، ط١ ٢٠١٤م.
- راينر فونك، الأنا والنحن- التحليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة، ترجمة حميد لشهب، نشر جداول، ط١ ٢٠١٦م.
- ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، نشر دار الآداب، ط١ ١٩٨٨م.
- ريجيس دوبريه، حضارة- كيف تأمركنا، ترجمة قاسم المقداد، نشر دار نينوىٰ، ط١ ٢٠١٩م.
- رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيري، نشر دار الكاتب العربي، ط٢ ١٩٦٨م.
- رينيه ويليك، تاريخ النقد الأدبي الحديث، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، نشر المجلس الأعلىٰ للثقافة، ط١ ١٩٩٨م.
- روجيه غرينييه، قصر الكتب، ترجمة زياد خاشوق، نشر دار المدىٰ، ط١ ٢٠١٨م.
- زروق، شرح حكم ابن عطاء، تحقيق عبدالحليم محمود، نشر مطابع دار الشعب، ١٤٠٥هـ.
- الزواوي بغوره، ما بعد الحداثة والتنوير-موقف الأنطولوجيا التاريخية، نشر دار الطليعة، ط١ ٢٠٠٩م.

- الزواوي بغوره، الاعتراف-من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية، نشر دار الطليعة، ط١ ٢٠١٢م.
- أبو زيد البلخي، مصالح الأبدان والأنفس، تحقيق محمود مصري، نشر معهد المخطوطات العربية، ط١ ١٤٢٦هـ.
- زيجومنت باومان، الحب السائل-عن هشاشة الروابط الإنسانية، ترجمة حجاج أبو جبر، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٦م.
- زيجومنت باومان، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ترجمة سعد البازعي وبثينة الابراهيم، نشر هيئة أبوظبي- مشروع كلمة، ط١ ٢٠١٦م.
- زيجومنت باومان، الحياة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٦م.
- زيجومنت باومان، الحداثة والإبهام، ترجمة حجاج أبو جبر، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٨م.
- زيجومنت باومان وكارلو بوردوني، حالة الأزمة، ترجمة حجاج أبو جبر، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٨م.
- زيجومنت باومان، فن الحياة، ترجمة مازن سفان، نشر دار ترياق، ط١ ٢٠٢١م.
- ستيفن برايرز، ثرثرة نفسية- نسف خرافات جيل المساعدة الذاتية، نشر مكتبة جرير، ط١ ٢٠١٤م.
- ستيفن بنكر، الصفحة البيضاء-الإنكار الحديث للطبيعة البشرية، ترجمة محمد الجورا، نشر دار الفرقد، ط١ ٢٠١٨م.
- سام هاريس، الصحوة- دليل في الروحانية بلا أديان، ترجمة خلود غروفز. د ت. (نسخة الكترونية).
- سكوت ليلينفيلد وزملاؤه، أشهر ٥٠ خرافة في علم النفس، ترجمة محمد رمضان وإيمان أحمد، نشر دار كلمات عربية، ط٢ ٢٠١٣م.
- سمرست موم، عصارة الأيام، ترجمة حسام الخطيب، نشر دار دمشق.
- سيجموند فرويد، الحب والحرب والحضارة والموت، ترجمة عبدالمنعم الحفني، نشر دار الرشاد، ط١ ١٩٩٢م.

- سيلفي توسيغ (محرر)، الدين والعلمانية، ترجمة محمد صبح، نشر دار نينوىٰ، ط١ ٢٠١٦م.
- الشاطبي، الاعتصام، تحقيق سعد آل حميد، نشر ابن الجوزي، ط٤ ١٤٤١هـ.
- شارل كورنريخ، تطور المتع البشرية-رغبات وقيود، ترجمة محمد حمود، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١٤م.
- صمويل بيكيت، نهاية اللعبة، ترجمة بول شاوول، منشورات الجمل، ط١ ٢٠١٤م.
- طلال أسد، جينالوجيا الدين- الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ترجمة محمد عصفور، نشر دار المدار الإسلامي، ط١ ٢٠١٧م.
- طلال أسد، تشكلات العلماني في المسيحية والحداثة والإسلام، ترجمة محمد العربي، نشر دار جداول، ط١ ٢٠١٧م.
- طلال أسد، ترجمات علمانية: الأمة-الدولة والذات الحديثة والعقل الحسابي، ترجمة حجاج أبو جبر، نشر الشبكة العربية للأبحاث، ط١ ٢٠٢١م.
- طه عبدالرحمن، روح الدين- من ضيق العلمانية إلىٰ سعة الائتمانية، نشر المركز الثقافي العربي، ط٢ ٢٠١٢م.
- طه عبدالرحمن، بؤس الدهرانية-النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٤م.
- الطوسي، اللمع في التصوف، تحقيق رنولد نيكلسون، نشر دار الوراق، ط١ ٢٠١٨م.
- ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، مراجعة محمد حسب الله، نشر دار المعارف، د ت.
- ابن عقيل، الفنون، تحقيق جورج مقدسي، نشر مكتبة لينة، ط١ ١٤١١هـ.
- الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، نشر دار المعارف، ط١ ١٩٦٤م.
- الغزالي، جواهر القرآن، نشر دار الكتب العلمية، ط٢ ١٤٢٦هـ.
- الغزالي، إحياء علوم الدين، نشر دار المنهاج، ط٢ ١٤٣٤هـ.
- فتحي المسكيني، الهوية والزمان-تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، نشر دار الطليعة، ط١ ٢٠٠١م.
- فتحي المسكيني، فلسفة النوابت، نشر دار الطليعة، ط١ ١٩٩٧م.

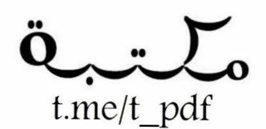
- فريدريك لونوار، في السعادة- رحلة فلسفية، ترجمة خلدون النبواني، نشر دار التنوير، ط١ ٢٠١٦م.
- فرانك سيفيرين (محرر)، علم النفس الإنساني، ترجمة طلعت منصور، نشر مكتبة الانجلو المصرية، ط٢ ٢٠١٩م.
- فرانسوا هارتوغ، تدابير التاريخانية- الحاضرية وتجارب الزمان، ترجمة بدر الدين عرودكي، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١٠م.
- فريدريتش نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، نشر المركز الوطني للترجمة-تونس، ط١ ٢٠١٠م.
- فيكتور فرانكل، الإنسان يبحث عن المعنىٰ، ترجمة طلعت منصور، نشر دار القلم، ط١ ١٤٠٢هـ.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبدالله التركي، نشر دار الرسالة العالمية، ط١ ١٤٣٣هـ.
- القشيري، الرسالة، نشر دار الكتب العلمية، ط١ ١٤٢٢هـ.
- ابن القيم، الكلام علىٰ مسألة السماع، تحقيق محمد عزير شمس، نشر دار عالم الفوائد، ط١ ١٤٣٢هـ.
- ابن القيم، طريق الهجرتين وباب السعادتين، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي، نشر عالم الفوائد، ط١ ١٤٢٩هـ.
- ابن القيم، مدارج السالكين في منازل السائرين، تحقيق محمد شمس، نشر عالم الفوائد، ط١ ١٤٤٠هـ.
- كارل غوستاف يونغ، الإنسان الحديث في البحث عن الروح، ترجمة معاني صالح، نشر دار الحوار، ط١ ٢٠١٦م.
- كارل ياسبرز، مدخل إلىٰ الفلسفة، ترجمة جورج صدقني، نشر مكتبة أطلس، د ت.
- كارل لويث، ماكس فيبر وكارل ماركس، ترجمة عبدالله حداد، نشر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١ ٢٠٢٠م.
- كرس شلنج، الجسد والنظرية الاجتماعية، ترجمة منىٰ البحر ونجيب الحصادي، نشر هيئة أبوظبي الثقافة والتراث (كلمة) ودار العين للنشر، ط١ ٢٠٠٩م.

- جوليا كريستيفا، الحاجة المذهلة إلىٰ الاعتقاد، ترجمة حنان درقاوي، نشر مؤمنون بلا حدود، ط١ ٢٠١٩م.
- كرين برنتن، أفكار ورجال - قصة الفكر الغربي، ترجمة محمود محمود، نشر مكتبة الأنجلو المصرية، ط١ ١٩٦٥م.
- كريستيان دولاكومبان، تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، ترجمة حسن احجيج، نشر جداول، ط١ ٢٠١٥م.
- كارين آرمسترونغ، حقول الدم - الدين وتاريخ العنف، ترجمة أسامة غاوجي، نشر الشبكة العربية للأبحاث، ط١ ٢٠١٦م.
- كلايف بيل، الفن، ترجمة عادل مصطفىٰ، نشر دار رؤية، ط١ ٢٠١٣م.
- كلود دوبار، أزمة الهويات - تفسير تحولات، ترجمة رندة بعث، نشر المكتبة الشرقية، ط١ ٢٠٠٨م.
- كوري تايلر، في معنىٰ أن نموت، ترجمة عبدالوهاب أبو زيد، نشر دار أدب، ط١ ١٤٤٢هـ.
- لارس سفيندسون، فلسفة الوحدة، ترجمة سمية الكعبي، نشر دار منطاد، ط١ د ت.
- لعوامن حبيبة، أثر الصدمة النفسية علىٰ معنىٰ الحياة، رسالة دكتوراه مقدمة في قسم علم النفس بجامعة محمد لمين بالجزائر، ٢٠١٨م.
- لوك فيري، الإنسان المؤله - أو معنىٰ الحياة، ترجمة محمد هشام، نشر أفريقيا الشرق، ط١ ٢٠٠٢م.
- لوك فيري، تعلم الحياة - مبحث في الفلسفة للأجيال الشابة، ترجمة د. سعيد الولي، نشر مشروع كلمة - هيئة أبو ظبي، ط١ ٢٠١٦م.
- لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ترجمة محمود بن جماعة، نشر دار التنوير، ط١ ٢٠١٥م.
- لوك فيري، مفارقات السعادة - سبع طرائق تجعلك سعيدًا، ترجمة أيمن عبدالهادي، نشر دار التنوير، ط١ ٢٠١٨م.
- لويجي جوساني، الحس الديني، ترجمة سناء فضيل وزملاؤها، نشر أخوية شراكة وتحرر، ط٢ ٢٠٠٧م.

- لويس دومون، مقالات في الفردانية - منظور أنثربولوجي للأيديولوجية الحديثة، ص١١٣-١١٤، ترجمة بدر الدين عروكي، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠٠٦م.
- ليزا بورتولوتي (معد)، الفلسفة والسعادة، ترجمة أحمد الأنصاري، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٣م.
- مارشال بيرمن، كل ما هو صلب يتحول إلىٰ أثير - تجربة الحداثة وحداثة التخلف، ترجمة فاضل جتكر، نشر دار كنعان، ط١ ٢٠١٥م.
- مارك أوجيه، اللاأمكنة - مدخل إلىٰ أنثربولوجيا الحداثة المفرطة، ترجمة ميساء السيوفي، نشر هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط١ ٢٠١٨م.
- ماريو جاكوبي، التفرد والنرجسية - سيكولوجيا الذات في أعمال يونج وكوهت، ترجمة عبدالمقصود عبدالكريم، نشر دار العين، ط١ ١٤٤١هـ.
- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد مقلد، نشر مركز الإنماء القومي، ط١ ١٩٩٠م.
- مايكل جيلسبي، الجذور اللاهوتية للحداثة، ترجمة فيصل الفرهود، نشر جداول، ط١ ٢٠١٩م.
- ابن المقفع، الأدب الصغير والأدب الكبير، تحقيق إنعام فوال، نشر دار الكتاب العربي، ط٣ ١٤٢٠هـ.
- محمد الشيخ، ما معنىٰ أن يكون المرء حداثيًا؟، نشر منشورات الزمن، ط١ ٢٠٠٦م.
- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، نشر الشبكة العربية للأبحاث، ط١ ٢٠٠٨م.
- مصطفىٰ بن تمسك، أصول الهوية الحديثة وعللها - مقاربة شارلز تايلور نموذجًا، نشر دار جداول، ط١ ٢٠١٤م.
- ميغيل ده أونامو، الشعور المأساوي بالحياة، ترجمة علي أشقر، نشر دار التكوين، ط١ ٢٠١١م.
- ميشيل مافيزولي، نظام الأشياء - التفكير في ما بعد الحداثة، ترجمة سعود المولىٰ ورنا دياب، نشر المركز العربي للأبحاث، ط١ ٢٠٢٠م.
- م. درسلر وأ. مانداير (تحرير)، العلمانية وصناعة الدين، ترجمة حسن احجيج، نشر الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٧م.

- موريس بيكام، ما بعد الرؤية المأساوية - البحث عن الهوية في القرن التاسع عشر، ترجمة أديب شيش، نشر دار التكوين، ط١ ٢٠١٢م.
- ميتشيكو كاكوتاني، موت الحقيقة - ملاحظات حول البهتان في عصر ترامب، ترجمة سيف سهيل، نشر دار مسعىٰ، ط١ ٢٠١٩م.
- ميشيلا مارزانو (تحرير)، معجم الجسد، ترجمة حبيب نصر الله، نشر المؤسسة الجامعية، ط١ ١٤٣٣هـ.
- ميشيل لكروا، عبادة المشاعر، ترجمة أمين كنون، نشر أفريقيا الشرق، ط١ ٢٠١٧م.
- ميشال دولاهوتر وآخرين (تحرير)، معجم الأديان، ترجمة مركز الدراسات والأبحاث المشرقية، نشر مؤسسة الكاردينال بول بويار، ط١ ٢٠١٦م.
- ميك كوبر، العلاجات النفسية الوجودية، ترجمة طه ربيع ورانيا شعبان، نشر مكتبة الانجلو، ط١ ٢٠١٥م.
- ناتالي إينيك، سوسيولوجيا الفن، ترجمة حسين قبيسي، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١١م.
- نانسي هيوستن، أساتذة اليأس - النزعة العدمية في الأدب الأوروبي، ترجمة وليد السويركي، نشر دار كلمة، ط١ ١٤٣٣هـ.
- نديم البيطار، الأيديولوجية الانقلابية، نشر دار بيسان، ط٣ ٢٠٠٠م.
- نديم البيطار، فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة، نشر دار بيسان، ٢٠٠٠م.
- نديم البيطار، الحزب الثوري كظاهرة تاريخية حديثة، نشر دار بيسان، ط١ ٢٠٠٧م.
- نوربرت إلياس، صياد الأساطير، ترجمة هاني صالح، نشر دار الحوار، ط١ ٢٠١٣م.
- نوربرت إلياس، مجتمع الأفراد، ترجمة هاني صالح، نشر دار الحوار، ط١ ٢٠١٤م.
- هاورد فريدمان وميريام شستك، الشخصية - النظريات الكلاسيكية والبحث الحديث، ترجمة أحمد رمو، نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١ ٢٠١٣م.
- هانز - جيورج جادامر، تجلي الجميل، ترجمة سعيد توفيق، نشر المشروع القومي للترجمة، ط١ ١٩٩٧م.
- هيلين فيشر، لماذا نحب - طبيعة الحب وكيمياؤه، ترجمة فاطمة ناعوت وزميلها، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٥م.

- وكيع بن الجراح، كتاب الزهد، تحقيق عبدالرحمن الفريوائي، نشر مكتبة الدار، ط١ ١٤٠٤هـ.
- ويل كيملشكا، مدخل إلىٰ الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة منير الكشو، نشر دار سيناترا - المركز الوطني للترجمة، ط١ ٢٠١٠م.
- وليام ديفيز، صناعة السعادة، ترجمة مجدي خاطر، نشر عالم المعرفة، ط١ ٢٠١٨م.
- وليم جيمس، تنويعات التجربة الدينية، ترجمة إسلام سعد وعلي رضا، نشر مركز نهوض، ط١ ٢٠٢٠م.
- وليام كافانو، أسطور العنف الديني - الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، ترجمة أسامة غاوجي، نشر الشبكة العربية للأبحاث، ط١ ٢٠١٧م.
- وليام هوكنج، معنىٰ الخلود في الخبرات الإنسانية، ترجمة مترىٰ أمين، نشر المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٥م.
- اليوسي، المحاضرات في الأدب واللغة، تحقيق محمد حجي وأحمد إقبال، نشر دار الغرب، ط٣ ٢٠١٤م.
- يورغن هابرماس، نظرية الفعل التواصلي، ترجمة فتحي المسكيني، نشر المركز العربي للأبحاث، ط١ ٢٠٢٠م.
- يورغن هابرماس، القول الفلسفي في الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، ط١ ١٩٩٥م.



معنى الحياة في العالم الحديث

لماذا أصبح "معنى الحياة" يمثّل أزمة للفرد المعاصر؟

ترتبط أزمة المعنى في العالم الحديث بنشأة وتطورات الفردانية، والتمركز حول الذات، وهذا الكتاب يتتبّع بالوصف والتحليل سياق هذه الأزمة وجذورها الفكرية والاجتماعية، ويكشف عن مظاهرها في الثقافة الغربية المعاصرة، في الرواية، والفن، والتحليل النفسي، وفي علاقات "الحبّ"، وأنماط التدين، وفي تحوّل دلالات الألم والوحدة والموت .

ويطرح معالجة نقدية لآثار تغيّرات الوعي بالذات والجسد والزمن على معنى حياة الفرد، كما يرسم ملامح المكانة المتميزة للإجابة القرآنية على سؤال المعنى.

مركز تكوين




www.takween-center.com
info@takween-center.com
@takweencenter
/takweencenter

